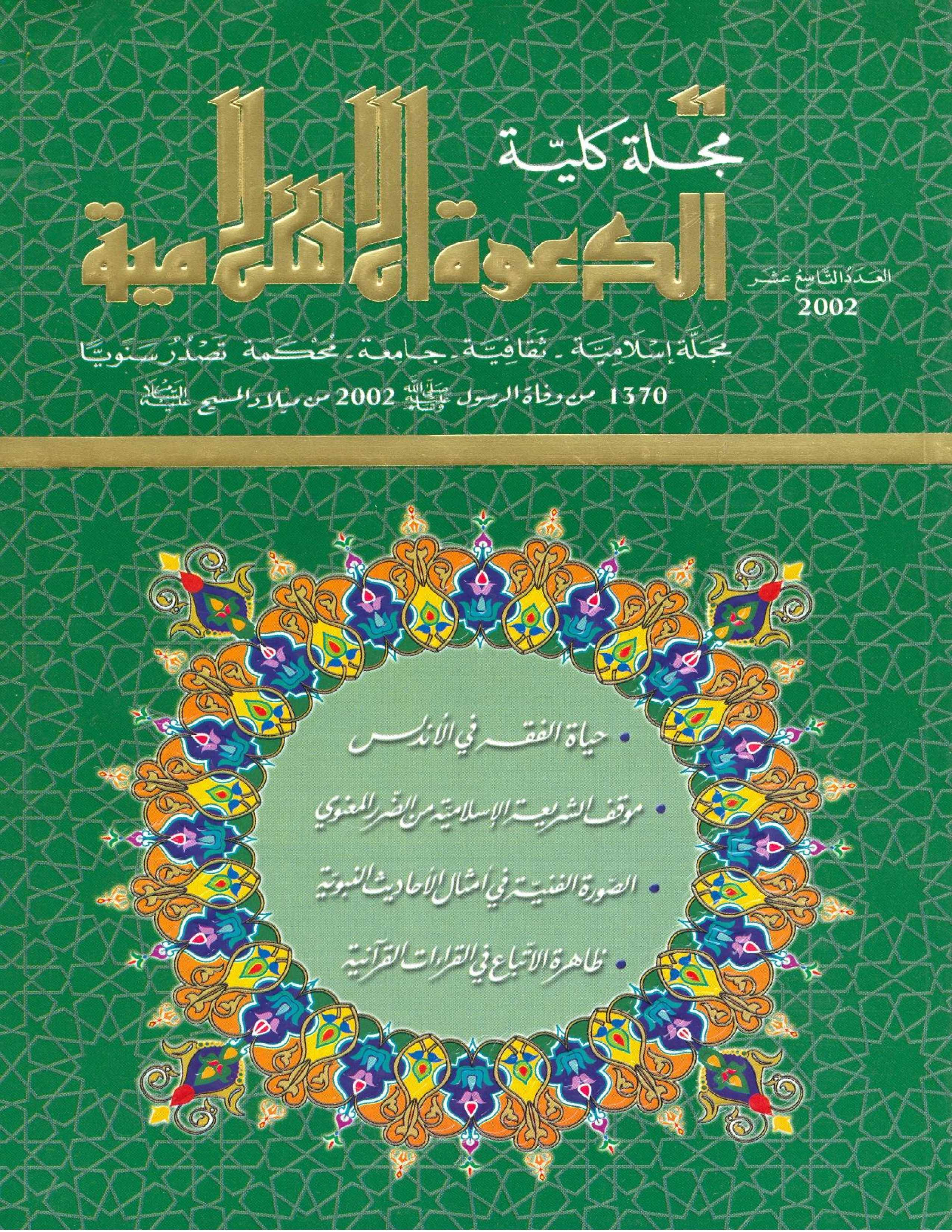
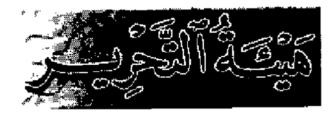

مجلة كلية
الدعوة الإسلامية
العدد التاسع عشر
2002
مجلة إسلامية - ثقافية - جامعة - محكمة تصدر سنويا
1370 من وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم 2002 من ميلاد المسيح عليه السلام
حياة الفقه في الأندلس
موقف الشريعة الإسلامية من الضرر المعنوي
الصورة الفنية في أمثال الأحاديث النبوية
ظاهرة الإتباع في القراءات القرآنية

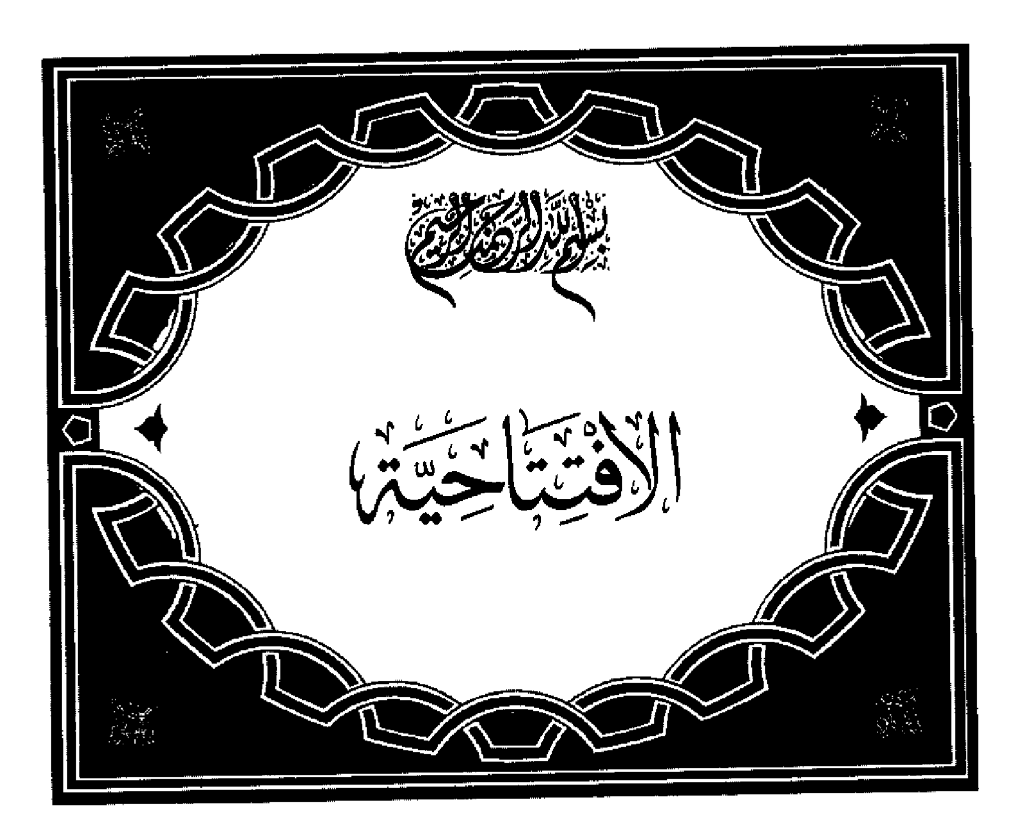

بسم الله الرحمن الرحيم
إن هذه أمتكم
أمة واحدة
وأنا ربكم
فاعبدون
صدق الله العظيم
الأنبياء 92





الهيئة الاستشارية

المحتويات



التحرير

الحوار بين الحضارات

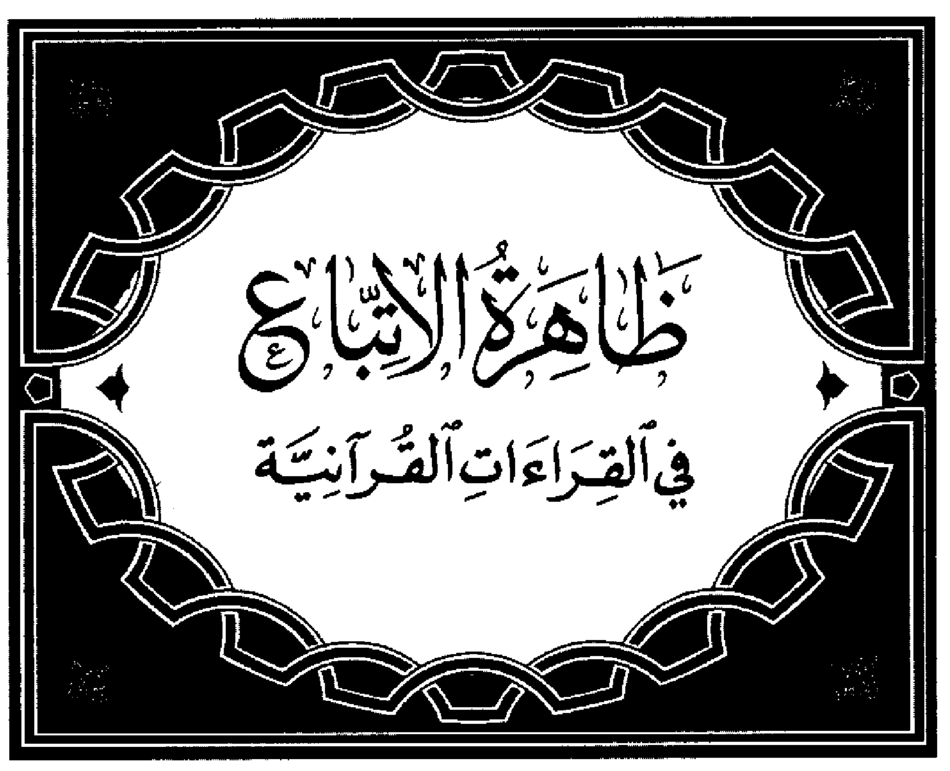
تتردد أصوات خافتة بين الحين والآخر، تطالب بإقرار مبدأ الحوار بين الحضارات تمهيداً للدخول في عصر جديد تتجاوز فيه الأمم والشعوب ما يعرف بصراع الحضارات، أو صراع المدنيات عند من يفضل الأخذ بهذا الإطلاق الأخير. وإن كانت المشكلة لا تكمن في القيد الدلالي، أو طرح الموضوع بأي صيغة أخرى، مع ما قد يبدو للصيغة من قيمة لا يستهان بها أو يقلل من دورها في توضيح معالم الفكرة، أو في مضاعفة غموض بعض جوانبها بما يحول دون تحديد دقيق لملامحها، فما بالك بموضوع يكتنفه الغموض؟ بدءاً من طرح العنوان ومروراً بالأفكار موضوع الحوار وانتهاء

بثقافة المتحاورين، وهي مكمن الصراع القائم حتى اليوم بين غرب يدَّعي أنه يملك الحقيقة كاملة، مع أنه خالي الوفاض لا يملك سوى ثقافة استعلائية تتناقض أساساً مع مبدأ الأخوة الإنسانية؛ لاعتمادها على فلسفة لا ترى إثبات الأنا إلا بنفي الآخر، ومصادرة كل فكر يتعارض مع رؤيتها الأحادية للأمور وتقييمها للأوضاع، وهو ما جعل البشرية تعيش في جو عدائي وغربة متواصلة مع الذات قبل أن تكون مع الآخرين، مع خوف دائم وقلق مستمر ومستقبل يلفه الغموض وتغشاه أجواء قاتمة؛ كلما حاول المرء أن يتأمل علّه يجد فيه رداً على تطلعه إلى ما يحقق أمنه واستقراره ارتد إليه طرفه خاسئاً لا يلوي على شيء، وتأكد لديه أنه يعيش في عالم يخدعه ويتهدد كيانه بعد أن أسهم في توهين روابط الأسرة ذاتها، وزلزل أركان القيم، ونشر المخدرات والعنف والجريمة والتطرف، وزرع الأحقاد، وتركزت مخترعاته في صنع أسلحة الدمار الشامل للإنسان والبيئة على حد سواء. ومن يتصفح تاريخ الصراع يدرك بوضوح أن الغرب في القديم والحديث لا هَمَّ له سوى تدمير وحرق كل ما بناه ويبنيه الإنسان عبر رحلته الطويلة الشاقة من عمارة وبِيَع وكنائس ومساجد ومصانع وفنون وتراث؛ كان يمكن أن يكون كل ذلك موضع اعتزاز وفخر الأجيال بما خلفه الآباء والأجداد عبر مسيرتهم الحضارية من ناحية، وقواعد وأسس تضيف إليها الأجيال لبنات جديدة من مبتكراتها من ناحية أخرى، فيطَّرد بذلك الرصيد الحضاري بدل أن تصاب الحضارة بانتكاسات قاتلة، تعود فيها البشرية كل مرة إلى نقطة البدء من جديد.

ولا شك أن الحوار في ظل ثقافة الغرب الكئيبة يجعل المرء يشعر باليأس والإحباط، وتزداد خيبة الأمل حين لا يجد المرء على الأقل نقاط التقاء تبدد ما يساوره من شكوك، ومع كل ذلك يظل القبول بمبدأ الحوار في حد ذاته مكسباً لما سيعود على الغرب نفسه من مكاسب من خلال

وقوفه على الثقافة الإسلامية، التي سيكتشف من خلالها ما يبدد غربته، ويعيد إليه إنسانيته المفقودة، وهويته الضائعة في ظل فلسفته المادية المنحرفة، لأن الثقافة الإسلامية ثقافة رائدة تقوم على مبدأ التسامح ونبذ العنف والتطرف والتسلط على مقدرات الآخرين. وتعمل على تحقيق العدالة والمساواة، ونشر الأمن والطمأنينة، وإقرار مبدأ حقوق الإنسان والانضواء تحت لواء الإنسانية السواء، التي يشعر فيها الجميع أنهم أبناء أسرة واحدة تقاس فيه درجة إنسانية الإنسان بمدى نفعه للآخرين، وتفانيه في خدمتهم، وتكريس لغة البحث في تطوير العلوم والمخترعات بما يضاعف ازدهار الحضارة وتقدمها، وعمارة الكون والحفاظ على البيئة مهد الإنسان وموضع أداء رسالته.

التحرير



د. محمد السيد علي بلاسي
جامعة الأزهر الشريف

الإتباع في اللغة العربية

مفهوم الإتباع:

تدور كلمة (الإتباع) في اللغة حول: التلو والقفو والولاء...

ففي مقاييس اللغة، يقول ابن فارس في مادة (تبع): «أصل واحد لا يشذ عنه من الباب شيء، وهو التلو والقفو، تقول: تبعت فلاناً، إذا تلوته واتبعته، وأتبعته: إذا لحقته، والأصل واحد»[1].

وفي القاموس المحيط: «الإتباع، والاتباع، كالتبع. والتباع، بالكسر: الولاء»[2].

(1) مقاييس اللغة: مادة (ت.ب.ع).

(2) القاموس المحيط: ص 912.

وفي لسان العرب، يقول ابن منظور: «تبع الشيء تبعاً وتباعاً في الأفعال، وتبعت الشيء تبوعاً: سرت في إثره. واتبعه وأتبعه وتتبعه: قفاه وتطلبه متبعاً له»[3].

والإتباع في الاصطلاح:

عرّفه ابن فارس بقوله: «أن تتبع الكلمة الكلمة على وزنها أو رويها إشباعاً وتأكيداً»[4]. مثل عطشان نطشان، وليلة ليلاء، ويوم أيوم...

يقول ابن فارس: «وقد شاركت العجم العرب في هذا الباب». ولم يزد أي تفصيل على هذا![5].

لماذا سمّي بالإتباع؟:

«وإنما سمّي إتباعاً؛ لأنّ الكلمة الثانية إنما هي تابعة للأولى على وجه التوكيد لها، وليس يُتكلم بالثانية منفردة؛ فلهذا قيل إتباع»[6].

ومن هنا؛ فإنّ التابع لا يكون بالواو، وقد صرفت أمثلة كثيرة بالواو عن باب الإتباع، مثل: حياك الله وبياك، وما قيل في زمزم هي لشارب حلّ وبلّ[7].

الغرض من الإتباع:[8]

رُوِيَ أنّ بعض العرب سئل عن ذلك، فقال: هو شيء نَتِدُ به كلامنا[9].

(3) لسان العرب: مادة (تبع).

(4) الصاحبي: لابن فارس، ص 458.

(5) المصدر السابق: ص 458 ـ بتصرف ـ.

(6) المزهر: للسيوطي، 1/ 415.

(7) المصدر السابق: 1/ 415 ـ بتصرف ـ.

(8) الاشتقاق عند الزجاجّ.. مع عمل معجم اشتقاقي لغوي من كتبه المتاحة: د. محمد بلاسي، ص 123.

(9) ينظر؛ الصاحبي: لابن فارس، ص 458. والمزهر: للسيوطي: 1/ 414.

ويرى أستاذنا المرحوم الدكتور إبراهيم نجا، أن الغرض من الإتباع:

1 ـ التوكيد: إذا كان الثاني بمعنى الأول. نحو: يوم أيوم، وليلة ليلاء.

2 ـ الإشباع: إذا لم يفد معناه. نحو: عطشان نطشان، وعفريت نفريت.

صور الإتباع:

أن تكون كلمتان متواليتان على رويّ واحد، مثل: حسن بسن.

أن يختلف الرويّان، مثل: ليلة ليلاء.

وتأتي هذه الصورة على وجهين:

أحدهما: أن تكون الكلمة الثانية ذات معنى. مثل: جديد قشيب.

والثاني: أن تكون الكلمة الثانية غير واضحة المعنى ولا بيّنة الاشتقاق، إلا أنها كالإتباع لما قبلها[10]. مثل: وَتِحٌ شَقِنٌ، ووَتيحٌ شَقِينٌ، أي قليل[11].

أَضرُب الإتباع:

ضربٌ يكون فيه الثاني بمعنى الأول، فيؤتى به توكيداً؛ لأنّ لفظه مخالف للفظ الأول:

مثل قولهم: رجل قسيم وسيم، وكلاهما بمعنى الجميل، وضئيل بئيل بمعنى واحد، وجديد قشيب بمعنى واحد أيضاً.

وضربٌ فيه معنى الثاني غير معنى الأوّل:

مثل ما يرويه أبو عبيد في غريب الحديث: في قوله ﷺ في الشبرم: إنه حارّ يارّ.

قال الكسائي: حارّ من الحرارة ويارّ إتباع.

(10) الإتباع والمزاوجة: لابن فارس، ص 28.

(11) الاشتقاق عند الزجاج: 123.

ومن هذا الضرب ـ أيضاً ـ قول العرب: حسن بسن، وجائع نائع، وعطشان نطشان...[12]

والكلمة الثانية في هذا الضرب إنما هي تابعة للأولى على وجه التوكيد لها، وليس يُتكلَّم بالثانية منفردة؛ لهذا قيل إتباع[13].

أنواع الإتباع:

إتباع الكلمة الكلمة: كما في حسن بسن، وعطشان نطشان.

إتباع الحركات: كما في الحمدُ لُلّه، والحمدِ لِلّه[14].

هذا؛ وللنوع الثاني ثلاثة أنواع هي[15]:

أ ـ ما يتمثل في الصوائتِ (الحركات)، والمقصود به تأثر صوت بصوت آخر مجاور له يتبعه في حركته سواء أكانت الحركة فتحة أم كسرة أم ضمّة، ويكون التأثر إما تأثراً تقدمياً وإما تأثراً رجعياً[16]، وذلك مثل: (رَغْدًا ورَغَدًا)، (إِبل وإِبِل)، (جُمْعَه وجُمُعَه)، (بِهِيمَة وبَهِيمَة)... إلخ.

ب ـ يتمثل في الصوامت أو (الحروف)، والمقصود به: تأثر صوت بصوت مجاور له بحيث يكون الصوت المجاور، أو بالأحرى المؤثر، يشبه الصوت المتأثر في المخرج، أو في الصفة أو يكون قريباً منه.

---

(12) يراجع: المزهر: للسيوطي، 1/ 414، 416. ودراسات في فقه اللغة: د. صبحي الصالح، ص239 وما بعدها.

(13) المزهر: للسيوطي، 1/ 415.

(14) مظاهر التخفيف في القراءات السبع في ضوء الدراسات الصوتية الحديثة: للدكتور أبو السعود حسن أحمد أبو السعود، ص 430.

(15) ظاهرة الإتباع في اللغة العربية: للدكتورة فوزية محمد الحسن الإدريسي، ص26، 27.

(16) التأثر التقدّمي: هو أن يتأثر الصوت المتأخر بالصوت المتقدم، وهو ما يعرف بـ: (الإتباع التقدمي)، مثل: عيش رَغَد ـ بمعنى كثير ـ من رَغْد.

أما التأثر الرجعي: فهو أن يتأثر الصوت المتقدم بالصوت المتأخر، وهو ما يعرف بـ(الإتباع الرجعي)، مثل: جَهَاز العروس ـ بفتح الجيم تبعاً لفتحة الهاء بعدها.

ينظر: ظاهرة الإتباع في اللغة العربية: ص27، 28، 167 وهوامشها.

ويتمثل هذا النوع من الإتباع في الظواهر الصوتية الآتية: الإدغام، والإبدال، والإعلال، والتقاء الساكنين، والإمالة، والترقيق، والتفخيم (أو التغليظ)، وتغيير البناء.

ت ـ يتمثل في «النحو» حيث تتغير الحركة الإعرابية من ضمة إلى كسرة، ومن فتحة إلى ضمة، ومن كسرة إلى ضمة من أجل الإتباع، أو ما يسمّى بـ: «المناسبة الصوتية»، وذلك بسبب الجوار في الأسماء والأفعال[17]. وذلك في مثل: (الحمْدِ لِله) في (الحمْدُ لُله)[18]، و«حُجْرُ ضَبٌّ خَرِبٍ»[19]...

الهدف من الإتباع الحركي:

«يرجع إلى عامل السهولة التي تنتج عن التقريب بين الأصوات المتجاورة من حيث الحركات والأصوات. بالإضافة إلى السرعة في النطق، والاقتصاد في الجهد العضلي، ومحاولة الانسجام بين الحركات والأصوات المتجاورة، سواء أكانت في كلمة واحدة أم في كلمتين، بحيث يكون النطق بالصوتين مفتوحين أو مكسورين أو مضمومين؛ وذلك أفضل وأيسر على الناطق من النطق بكسرة بعدها ضمة أو بفتحة بعدها كسرة؛ لأن اللغة العربية تحرص كل الحرص على الانسجام بين الألفاظ»[20].

---

(17) كبناء الفعل الماضي على الفتح إذا اتصل بألف الاثنين «ضَرَبَا»، وعلى الضم إذا اتصلت به واو الجماعة «ضَرَبوا».

ينظر: المرجع السابق: هامش 27.

(18) الإتباع هنا في (الحمدِ لله) بكسر الدال تبعاً لمجاورتها اللام المكسورة بعدها، مع أنّ الأصل في حركة الدال هي الضمة لأن (الحمدُ) مبتدأ ولكن غُيرت حركة الإعراب من ضمّة إلى كسرة تبعاً لحركة اللام بعدها وذلك من قبيل الإتباع الرجعي.

ينظر: نفس المرجع: ص 538 (مع بعض الإضافات).

(19) حيث جرّ (خَرِبٍ) تبعاً لـ(ضبٍّ) لمجاورته مع أنه في الأصل مرفوع؛ لأنه صفة لـ(جحر) المرفوعة، وصفة المرفوع مرفوعة مثله، ولكن جر تبعاً لمجاورته لـ(ضبّ) المجرورة بالإضافة، ولصعوبة الانتقال من كسر إلى ضم. ويعدّ هذا من قبيل الإتباع التقدمي.

ينظر: المرجع السابق: ص 544.

(20) ظاهرة الإتباع في اللغة العربية: ص 6، 7، وينظر: الأصوات اللغوية: د. إبراهيم =

ويوضح ذلك الدكتور إبراهيم أنيس بقوله: فالكلمة التي تشتمل على حركات متباينة تميل في تطورها إلى الانسجام بين هذه الحركات، حتى لا ينتقل اللسان من ضم إلى كسر إلى فتح في الحركات المتوالية. وقد برهنت الملاحظة الحديثة على أن الناطق حين يقتصد في الجهد العضوي يميل دون شعور منه أو تعمد إلى الانسجام بين حركات الكلمات[21].

مسيرة الإتباع في الفكر اللغوي:

يعدّ علامة اللغة سيبويه (ت 180هـ) ممّن فطن مبكّراً إلى ظاهرة الإتباع في اللغة العربية؛ حيث قال عن إتباع الكلمة الكلمة: «لا تقول عولة لك، إلا أن يكون قبلها ويلة لك؛ لأنّ ذا يتبع ذا؛ كما أن ينوءك يتبع يسوءك، ولا يكون ينوءك مبتدأ»[22].

أيضاً تحدّث سيبويه في كتابه عن إتباع الحركات وصرّح بمصطلح (الإتباع) حيث يقول: «وأما الذين قالوا: مِغيرة ومِعين، فليس على هذا، ولكنهم أتبعوا الكسرة الكسرة، كما قالوا: مِنتِن»[23].

وفي موطن آخر يقول سيبويه: «وقالوا: عِدِل، وفِسِل، فأتبعوا الكسرة الأولى»[24].

ويوضح في موطن آخر، قائلاً: «اعلم أنّ منهم من يحرك الآخر كتحريك ما قبله، فإن كان مفتوحاً فتحوه، وإن كان مضموماً ضموه، وإن كان مكسوراً كسروه، وذلك قولك: رُدُّ وعَضَّ وفِرِّ يا فتى»[25].

هذا؛ ويشير المبرّد (ت 285هـ) إلى الإتباع حين تحدث عن جمع المؤنث

= أنيس، ص251. واللهجات العربية في التراث: د. أحمد علم الدين الجندي: 1/ 273.

(21) في اللهجات العربية: 96، 97.

(22) الكتاب: لسيبويه 1/ 332.

(23) المصدر السابق: 4/ 109.

(24) نفس المصدر: 4/ 173.

(25) المصدر السابق: 3/ 532.

السالم، وذكر أنّه: «إن كان الاسم على (فُعْلة) ففيه ثلاثة أوجه: . . . إنْ شئت قلت: فُعُلات، وأتبعت الضمة الضمة، كما أتبعت الفتحة الفتحة»[26].

وعن ابن جِنّي (ت392هـ)، فقد أشار في عدّة مواطن من كتابه (الخصائص) إلى الإتباع ـ وإن لم يسمه بذلك ـ، فمثلاً يقول في: (باب في الإدغام الأصغر): «وأما الإدغام الأصغر: فهو تقريب الحرف من الحرف وإدناؤه منه من غير ادّغام يكون هناك. وهو ضروب: فمن ذلك الإمالة، وإنما وقعت في الكلام لتقريب الصوت من الصوت. وذلك نحو: عالِم، وكتاب، وسَعَى، وقَضَى، واستقصى؛ ألا تراك قرّبت فتحة العين من عالِم إلى كسرة اللام منه، بأن نحوت الفتحة نحو الكسرة؛ فأملْت الألف نحو الياء. وكذلك سعى وقضى: نحوت بالألف نحو الياء التي انقلبت عنها. وعليه بقية الباب»[27].

ويضيف ابن جِنّي قائلاً: «ومن ذلك تقريب الصوت من الصوت مع حروف الحلق؛ نحو شِعِير، وبِعِير، ورِغِيف»[28].

ويضيف قائلاً: «ومن التقريب قولهم: الحمدُ لُلّه، والحمدِ لِلّه.

ومنه تقريب الحرف من الحرف؛ نحو قولهم في نحو مَصْدر: مَزْدر، وفي التصدير: التزدير»[29].

أيضاً أشار ابن جِنّي إلى ظاهرة الإتباع صراحة في كتابه (الخصائص)؛ حيث يقول: «وقلت مرّة لأبي عليّ ـ رحمه الله ـ: قد حضرني شيء في علّة الإتباع في (نِقيذ)[30] وإن عري أن تكون عينه حلقية، وهو قرب القاف من الخاء والغين، فكما جاء عنهم النخير والرغيف، كذلك جاء عنهم (النقيذ) فجاز أن

---

(26) المقتضب: 2/ 187.

(27) الخصائص: 1/ 141.

(28) المصدر السابق: 1/ 143.

(29) نفس المصدر: 1/ 144.

(30) النقذ: التخليص، والتنجية. . . والنقيذة: فرس أنقذته من العدو. . . ينظر؛ القاموس المحيط: ص 433.

تشبَّه القاف لقربها من حروف الحلق بها، كما شبّه من أخفى النون عند الخاء والغين إياهما بحروف الضم، فالنقيذ في الإتباع كالمُنُخُل والمُنغِل فيمن أخفى النون؛ فرضيه وتقبّله[31].

أيضاً ذكر ابن جِنِّي مصطلح الإتباع صراحة في كتابه المنْصف شرح كتاب التصريف للمازني؛ إذ يقول: «وقالوا: (ارجعن مأزورات غير مأجورات)، فهمزا (مأزورات) وهو من الوزر إتباعاً لهمزة (مأجورات)، وقياسه (موزورات)»[32].

هذا؛ وقد أفرد العلامة السيوطي (ت 911هـ) في كتابه المزهر في علوم اللغة وأنواعها باباً بعنوان: (معرفة الإتباع)[33].

وفي الأشباه والنظائر في النحو: للعلامة السيوطي، أفرد باباً تحت عنوان: (الإتباع)[34].

وفيه تناول الإتباع الحركي في بعض صوره، جامعاً جُلَّ ما ذكره القدماء في هذا الإطار.

أيضاً ألفت كتب قائمة بذاتها في إتباع الكلمة الكلمة، منها:

الإتباع: لأبي الطيب، والإتباع والمزاوجة، وإلماع الإتباع: لابن فارس، والإلماع في الإتباع: للسيوطي.

أمّا إتباع الحركة: «فيرى بعض المُحْدَثين أن القدماء لم يعنوا بإتباع الحركة مستدلاً بأنهم لم يصنعوا له مصطلحاً يحدّه ويختص به، فابن جِنِّي يسميه في بعض المواضع إتباعاً[35]. وفي بعضها: تقريب الصوت من الصوت على

(31) الخصائص: 2/ 365، 366.

(32) المنصف: 2/ 326.

(33) المزهر: 1/ 414 وما بعدها.

(34) ينظر: الأشباه والنظائر في النحو: 9 ـ 14.

(35) ينظر؛ الخصائص: 1/ 365، 366.

حروف الحلق[36]. وفي بعضها سكت عن تسميته ولم يعقد له باباً مفرداً[37]. وفعلا لم يهتم القدماء بإتباع الحركة ولم يعتنوا بهذه الظاهرة اللغوية كما عنوا واهتموا بغيرها من الظواهر اللغوية الأخرى»[38].

هذا؛ وعن الإتباع عند المُحْدَثين: «فقد عرف المُحْدَثون ظاهرة الإتباع في اللغة العربية كما عرفها القدماء، وأشاروا إليها في كتبهم وقسموها إلى أنواع، ومثلوا لكل نوع، ولكنهم اختلفوا في تسميتها»[39].

وعلى أية حال.. فقد اعتمد المُحْدَثون على ما ذكره القدماء في ظاهرة الإتباع في اللغة العربية، خاصة إتباع الكلمة، وجعلوه في كتب فقه اللغة

---

(36) المصدر السابق: 2/ 143 ـ 145.

(37) نفس المصدر: 2/ 9، 10.

(38) مظاهر التخفيف في القراءات السبع في ضوء الدراسات الصوتية الحديثة: ص 431 نقلاً عن مقال الدكتور محمد أحمد خاطر في مجلة كلية اللغة العربية: العدد الثامن، 1990م، ص6.

(39) فقد سمّاها الدكتور إبراهيم أنيس في كتابه: «الأصوات اللغوية»، ص 178: (المماثلة) أو (المشابهة) أو (الانسجام الصوتي بين أصوات اللغة).

أما الدكتور تمام حسان في كتابيه: اللغة بين المعيارية والوصفية، ص 199 ومناهج البحث في اللغة، ص 120. أيضاً الدكتور رمضان عبد التواب في كتابه: التطور اللغوي، ص 22 والدكتور عبد العزيز مطر في كتابه لحن العامة، ص 205، فقد أطلقوا على الإتباع، مسمى: «المماثلة الصوتية».

أما الدكتور عبد الفتاح شلبي فقد أطلق عليها اسم: «المشاكلة»، وذلك في كتابه الإمالة في القراءات واللهجات العربية ص 232.

أما الدكتور عبده الراجحي في كتابه اللهجات العربية في القراءات: ص 145 فسماها بمسماها (الإتباع). ينظر؛ ظاهرة الإتباع في اللغة العربية: ص 23 فما بعدها.

هذا؛ وقد أطلق الدكتور أحمد علم الدين الجندي على ظاهرة الإتباع الحركي: (المماثلة في الحركات).

ينظر: في القرآن والعربية.. من تراث لغوي مفقود: للفراء (ت207هـ)، صنعة الدكتور أحمد علم الدين الجندي، ص 45.

في الوقت الذي أشار فيه المستشرق الألماني برجشتراسر إلى هذه الظاهرة تحت مسمى «تغير الحركات».

ينظر؛ التطور النحوي للغة العربية: برجشتراسر، تعليق الدكتور رمضان عبد التواب، ص 61 فما بعدها.

واللهجات. أما من تحدث منهم عن الإتباع في دراسة الأصوات: فقصره على إتباع الحركة وعَدُّوه ضرباً من المماثلة... وبعضهم سمى إتباع الحركة: (الانسجام المدّي)، ولا يعدّ ذلك بحثاً لإتباع الحركة، إنما هي إشارات سريعة مقتضبة، ربما كانت مجرّد إيماء، أو ذكر عارض لكلمة الإتباع، ومعظمهم سكت عنه[40].

الإتباع في القراءات القرآنية

لقد أطلق علماء القراءات القرآنية كلمة: (قراءة): على ما ينسب إلى إمام من أئمة القرّاء مما اجتمعت عليه الروايات والطرق عنه[41].

ولعلماء القراءات ضابط مشهور، يَزِنون به الروايات الواردة في القراءات، وحدّه: كلّ قراءة وافقت أحد المصاحف العثمانية ولو تقديراً، ووافقت العربية ولو بوجه، وصحّ إسنادها ولو كان عمّن فوق العشرة من القرّاء[42]، فهي القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردّها ولا يحلّ إنكارها[43].

---

(40) مظاهر التخفيف في القراءات السبع: ص433 ـ بتصرف يسير ـ، نقلاً عن مقال الدكتور محمد أحمد خاطر في مجلة كلية اللغة العربية: العدد الثامن، 1990م، ص 7.

هذا؛ وتعد الدكتورة فوزية محمد الحسن الإدريسي ـ في نظري ـ أفضل من كتبت عن الإتباع، وخاصة (الإتباع الحركي)، في رسالتها الجامعية: (ظاهرة الإتباع في اللغة العربية)، التي نالت بها الدكتوراه عام 1407هـ في كلية اللغة العربية ـ جامعة أم القرى.

(41) إتحاف فضلاء البشر: ص 88.

هذا؛ وتطلق كلمة (رواية) على ما ينسب إلى الآخذ عن إمام من أئمة القراء ولو بوساطة، أما كلمة (طريق) تطلق على ما ينسب للآخذ عن الراوي ولو سفل. المصدر السابق: 88.

(42) القرّاء السبعة هم: نافع المدني، ابن كثير المكي، وأبو عمرو بن العلاء، وابن عامر الدمشقي، وعاصم بن أبي النجود الكوفي، وحمزة بن حبيب الزيات، والكسائي.

وبقية العشرة هم: أبو جعفر يزيد بن القعقاع، ويعقوب الحضرمي، وخلف بن هشام البزار.

وبقية الأربعة عشر هم: ابن محيصن، واليزيدي، والحسن البصري، والأعمش.

(43) مناهل العرفان في علوم القرآن: للشيخ الزرقاني، 1/ 418.

هذا؛ ولقد انقسم العلماء حيال تحديد مفهوم «القراءة الشاذة» إلى فريقين:

الأول: جعلها فيما توافر فيها:

أ ـ صحة السند بالقراءة إلى رسول الله ﷺ متواترة من أول السند إلى آخره. =

هذا، وقد حفلت القراءات القرآنية بظاهرة: «الإتباع»، تلك التي تعدّ «من الظواهر اللغوية التي لها أهميتها في عملية اليسر والخفة في النطق، وهي لا تقل أهمية عن الظواهر الأخرى التي ساعدت على التخفيف وتوفير المجهود العضلي في نطق الأصوات، مثل: الإدغام، والإبدال، والمخالفة... إلى غير ذلك من الظواهر اللهجية»[44].

غير أنّ ظاهرة الإتباع في القراءات القرآنية تختص بإتباع الحركات دون إتباع الكلمات الشائع الذائع في الإتباع في اللغة العربية، ذلك الّذي عرَّفه ابن فارس بقوله:

«أن تتبع الكلمةُ الكلمةَ على وزنها أو رويّها، إشباعاً وتأكيداً»[45].

وهو يختلف كل الاختلاف عن الإتباع الحركي، الذي عرَّفه بعض الباحثين المُحْدَثين بأنه: تأثر صوت بصوت آخر مجاور له، حيث يتبعه في حركته سواء أكانت الحركة فتحة أم كسرة أم ضمّة، ويكون التأثر إمّا تأثراً تقدمياً، وإما تأثراً رجعياً[46].

= ب ـ موافقتها وجهاً من وجوه العربية مجمعاً عليه أو مختلفاً فيه اختلافاً لا يضر مثله.

وتخلف الشرط الثالث وهو:

موافقة القراءة رسم المصحف العثماني.

الثاني: جعلها فيما فقد التواتر من الشرط الأول. فمهما تجتمع الشروط الثلاثة في قراءة بسند صحيح غير متواتر فهي ـ عندهم ـ شاذة.

هذا، وقد قرروا أن الشاذ: هو كل ما وراء القراءات العشر المعروفة.

أما من حيث الاحتجاج بها على اللغة والقواعد العربية فذلك سليم سائغ إذا صحت نسبتها إلى صحابي أو عربي سليقي من التابعين.

ينظر؛ حجة القراءات: للإمام أبي زرعة، تحقيق الأستاذ سعيد الأفغاني، (مقدمة المحقق)، ص 11 ـ 14 وهامشها.

ولمزيد من التفصيل؛ ينظر: رسم المصحف والاحتجاج به في القراءات: د. عبد الفتاح شلبي: 53 فما بعدها. والقراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث: د. عبد الصبور شاهين، ص 257 فما بعدها.

(44) مظاهر التخفيف في القراءات السبع: 428.

(45) الصاحبي: 458.

(46) ظاهرة الإتباع في اللغة العربية: 26، 27.

وهذا الإتباع يقصد منه: اليسر والخفة: وتوفير المجهود العضلي في نطق الأصوات.

ولو تتبعنا هذا اللون من الإتباع في القراءات القرآنية؛ لضقنا ذرعاً، ولاحتجنا قَطْعاً إلى مجلدات ومجلدات، ولكن حَسْبُنا في هذا البحث المختصر أن نلمح إلى شواهد له ـ كنماذج ـ في صوره المتعددة، وإليك البيان:

ـ 1 ـ

(إتباع الفتح الكسر)

أ ـ في الأسماء:

قال ـ عزَّ وجلَّ ـ: ﴿فَلَمَّا نَسُوا۟ مَا ذُكِّرُوا۟ بِهِۦٓ أَنجَيْنَا ٱلَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ ٱلسُّوٓءِ وَأَخَذْنَا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ بِعَذَابٍۭ بَـِٔيسٍۭ بِمَا كَانُوا۟ يَفْسُقُونَ﴾[47].

قرئت: (بئيس) بكسر الباء إتباعاً لكسرة الهمزة؛ خاصة وأن بعدها الياء التي يناسبها الكسر، ونسبت هذه القراءة إلى ابن كثير[48].

وهو من الإتباع الرجعي: حيث تأثر الصوت المتقدم بالصوت المتأخر.

يقول مكي القيسي: وحجة من قرأ بكسر الباء؛ أنه كسرها لحرف الحلق بعدها، وهو الهمزة، وأصلها الفتح في قولك: بئس الرجل ثم يقولون: بيس الرجل، كما قالوا في شَهِد شِهِد[49].

ويوضح هذا أحد علماء اللغة المحدثين؛ بقوله: «يميل التميميون إلى كسر فاء فعيل ـ بكسر العين ـ إذا كانت عينه حرفاً حلقياً مثل شعير وبخيل ولئيم وشهيد ورغيف، وكذلك ما كان على وزن فعل ـ بكسر العين ـ وهو حلقيها مثل فخذ وضحك ولعب»[50].

---

(47) سورة الأعراف، الآية: 165.

(48) ينظر؛ معجم القراءات القرآنية: 2/ 416. ومظاهر التخفيف في القراءات السبع: ص 445.

(49) الكشف عن وجوه القراءات السبع: 1/ 481.

(50) الهجات العربية.. نشأة وتطوراً: لأستاذنا الدكتور عبد الغفار حامد هلال، ص 295.

ب ـ في الأفعال:

في قراءة: ﴿إِن تُبْدُواْ ٱلصَّدَقَٰتِ فَنِعِمَّا هِيَ﴾[51].

حيث قرأ ابن كثير وحفص وورش بكسر النون والعين في (فَنِعِمَّا)، بينما قرأ ابن عامر وحمزة والكسائي بكسر العين وفتح النون (فَنَعِمَّا)[52].

وفيه إتباع رجعي: حيث تأثر الصوت المتقدم وهو النون المفتوحة بالصوت المتأخر وهو العين المكسورة؛ فكسر الصوت المفتوح إتباعاً.

يقول مكي القيسي: وحجة من قرأ بكسر النون والعين أنّ الأصل فيه «نَعِم» بفتح النون، وكسر العين، لكن حرف الحلق، إذا كان عين الفعل، وهو مكسور أتبع بما قبله، فكسر لكسره، يقولون: شَهِد وشِهِد، ولَعِب ولِعِب، فقالوا في «نعم»: نِعِم، وهي لغة هُذيل[53].

ج ـ في أسماء الأفعال:

ومثاله في الإتباع الرجعي: اسم فعل التعجب (هيت) في قول الله ـ تعالى ـ: ﴿وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ﴾[54].

في قراءة نافع وابن عامر: (هِيْتَ لك)، بكسر الهاء وتسكين الياء ونصب التاء[55].

حيث كسرت الهاء تبعاً للياء بعدها؛ لأنّ الكسرةَ والياء من جنس واحد[56].

---

(51) سورة البقرة، الآية: 271.

(52) المصدر السابق: 1/316. وحجة القراءات: ص 147.

(53) الكشف عن وجوه القراءات السبع: 1/316.

(54) سورة يوسف، الآية: 23.

(55) السبعة في القراءات: ص 347. وحجة القراءات: ص 357، 358.

(56) ينظر؛ ظاهرة الإتباع في اللغة العربية: 228، 229.

د ـ في الظروف:

ورد في ظرف الزمان في قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾[57].

فقد قرأ السلمي بكسر الهمزة في (أيان)[58].

وفي ذلك إتباع رجعي؛ حيث كسرت الهمزة (إيان) تبعاً للياء بعدها؛ لأن الياء امتداد للكسرة، وقد نسب الكسر لسُلَيم.

هـ ـ في الحروف:

ورد في شواذ القراءات عند قول الله ـ تعالى ـ: ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ﴾[59].

حيث قراءة بكسر الفاء في (فإنهم)[60]؛ ويعد هذا من الإتباع الرجعي في الحروف؛ حيث كسرت الفاء تبعاً لكسر الهمزة بعدها؛ «وما ذلك إلا من قبيل الانسجام الحركي بين الأصوات المتجاورة التي مالت إليه بنو أسد البدوية؛ وهذا مما يثبت أن البدو يحرصون على الإتباع لما فيه من تخفيف ينتج عن التوافق الحركي، وتلك ميزة عرفت بها القبائل البدوية، ولجأت إليها، وهو عامل من عوامل التطور اللغوي»[61].

ـ 2 ـ

(إتباع الفتح الضم)

أولاً: الإتباع التقدمي

ومن أمثلته:

(57) سورة النمل، الآية: 65.

(58) شواذ القراءات: 48.

(59) سورة الأنعام، الآية: 33.

(60) شواذ القراءات: 29، 30.

(61) ظاهرة الإتباع في اللغة العربية: 231. وينظر؛ اللهجات العربية في التراث: 1/ 273.

أ ـ في الأسماء:

قال الله ـ تعالى ـ ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيۡلِ﴾[62].

وتلك قراءة الجمهور في (زُلَفا) بفتح اللام. بينما قرأ ابن محيصن ومجاهد بإسكانها[63].

وقرئ في شواذ القراءات بضم اللام (زُلُفاً)، وفيه إتباع؛ حيث ضمت اللام المفتوحة تبعاً للزاي، تحقيقاً للانسجام الصوتي بين الحركات المتجاورة[64].

ب ـ في الضمائر:

كالضمير في قول الله ـ تعالى ـ: ﴿لِيُعۡلَمَ مَا يُخۡفِينَ مِن زِينَتِهِنَّۚ وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ لَعَلَّكُمۡ﴾[65].

قرأ الجمهور بفتح الهاء. بينما قرأ ابن عامر (أَيُّهُ المؤمنون) بضم الهاء... وهذه لغة[66].

وفيه إتباع؛ حيث ضمت الهاء تبعاً للياء المضمومة قبلها؛ تحقيقاً للانسجام الصوتي بين الحركات المتجاورة.

هذا؛ وتنسب هذه الظاهرة إلى بني مالك، «وبني مالك من بني أسد، وإن بني مالك من البدو وقد حركوا الهاء بالضم لتنسجم مع حركة ما قبلها»[67].

---

(62) سورة هود، الآية: 114.

(63) البحر المحيط: 5/ 270.

(64) ينظر: شواذ القراءات: 61.

(65) سورة النور، الآية: 31.

(66) ينظر: حجة القراءات: 497، 498. والسبعة في القراءات: 455.

(67) اللهجات العربية في التراث: 1/ 270. وقارن بـ: في القرآن والعربية.. من تراث لغوي مفقود: للفراء، صنعة الدكتور أحمد علم الدين الجندي، ص 45، وفيه ينسب الفراء هذه الظاهرة إلى بني أسد مباشرة.

ومن المعلوم أنّ القبائل البدوية بوجه عام تميل إلى الضمة؛ لأنه مظهر من مظاهر الخشونة البدوية[68].

في الوقت الذي نعلم فيه أن «من طبيعة البدو الميل إلى الانسجام والمماثلة في الحركات، الذي يعد عاملاً من عوامل التطور اللغوي، ولغة البدو أكثر تطوراً من لغة الحضر، هذا إلى جانب ميل البدو إلى الضم في حين يميل الحضر إلى الكسر أو الفتح غالباً»[69].

ثانياً: الإتباع الرجعي

ومن أمثلته:

أ ـ في الأسماء:

قول الله ـ تعالى ـ: ﴿تَوْبَةً نَّصُوحًا﴾[70].

قرأ أبو بكر عن عاصم وخارجة عن نافع: (نُصُوحاً) بضم النون.

وقرأ حفص عن عاصم... والباقون: (نَصُوحاً) بفتح النون[71].

ومن قرأ بضم النون: جعله مصدراً من (نصح ينصح نصحاً ونصاحة ونصوحاً).

ومن قرأ بالفتح: جعلوه صفة للتوبة. ومعناه: توبة بالغة في النصح[72].

وهنا تأثر الصوت المتقدم المفتوح وهو النون بالصوت المتأخر المضموم وهو الصاد؛ فضم إتباعاً له؛ تحقيقاً للانسجام الصوتي بين الحركات المتجاورة.

---

(68) ينظر: في اللهجات العربية: 91.

(69) ظاهرة الإتباع في اللغة العربية: 156.

(70) سورة التحريم، الآية: 8.

(71) السبعة في القراءات: 641.

(72) حجة القراءات: 714. وطلائع البشر في توجيه القراءات العشر: 266.

ب ـ في الأفعال:

قال ـ عزَّ وجلَّ ـ: ﴿لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ﴾[73].

فقد قرأ الكسائي وأبو عمرو (لا تقنُطُوا)[74] على سبيل الإتباع الرجعي؛ حيث تأثر الصوت المتقدم المفتوح وهو النون بالصوت المتأخر المضموم وهو الطاء؛ فضم إتباعاً له؛ رغبة في المماثلة الصوتية.

ـ 3 ـ

(إتباع الكسر الفتح)

أولاً: الإتباع التقدمي

ومن أمثلته:

أ ـ في الأسماء:

قرئ في شواذ القراءات[75] (غَدِقاً) ـ بكسر الدال ـ في قوله تعالى: ﴿مَّآءً غَدَقًا﴾[76].

وفي (غَدَقا) إتباع تقدّمي؛ حيث «تجاورت الدال مع الغين المفتوحة ولم يفصل بينهما بفاصل؛ فتحت تبعاً لها؛ وذلك لأنّ العرب تكره الخروج من فتح لكسر؛ لما في ذلك من صعوبة؛ ولأنّ الفتح من أسهل الحركات يليه الكسر ثم الضم[77].

ب ـ في الأفعال:

ومنه قراءة الفتح في قول الله ـ تعالى ـ: ﴿فَإِذَا بَرِقَ الْبَصَرُ﴾[78].

---

(73) سورة الزمر، الآية: 53.

(74) معجم القراءات القرآنية: 6/ 22.

(75) شواذ القراءات: 163.

(76) سورة الجن، الآية: 16.

(77) ظاهرة الإتباع في اللغة العربية: 48.

(78) سورة القيامة، الآية: 7.

حيث قرأ ابن كثير وأبو عمرو وابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي: (بَرِق) بكسر الراء.

وقرأ نافع وأبان عن عاصم: (بَرَق) بفتح الراء[79].

وفيه إتباع تقدمي؛ حيث فتحت الراء المسكورة لمجاورتها الباء المفتوحة تبعاً لها؛ اقتصاداً للجهد العضلي في الانتقال من الفتح إلى الكسر.

ج ـ في أسماء الأفعال:

ومنه قراءة الفتح في قوله ـ عزَّ وجلَّ ـ: ﴿وَكُلُّ أَمْرٍ مُّسْتَقِرٌّ﴾[80].

حيث قرأ نافع: (مُسْتَقَرّ) بفتح القاف.

وفيه إتباع تقدّمي؛ حيث تأثر الصوت المتأخر وهو القاف المكسورة بالصوت المتقدم وهو التاء المفتوحة، ففتح المكسور تبعاً له.

ثانياً: الإتباع الرجعي

ومن شواهده قراءة الفتح في اسم الفاعل في قوله تعالى: ﴿كَأَنَّهُمْ حُمُرٌ مُّسْتَنفِرَةٌ﴾[81].

فقد قرأ نافع وابن عامر والمفضل عن عاصم: (مُسْتَنْفَرَة) بفتح الفاء.

وقرأ الباقون: (مستنفِرة) بكسر الفاء[82].

يقول أبو زرعة: والكسر أولى، ألا ترى أنه قال ـ تعالى ـ:

﴿فَرَّتْ مِن قَسْوَرَةٍ﴾[83].

فهذا يدل على أنها هي استنفرت[84].

---

(79) السبعة في القراءات: 661. وحجة القراءات: 736.

(80) سورة القمر، الآية: 3.

(81) سورة المدثر، الآية: 50.

(82) السبعة في القراءات: 660، وحجة القراءات: 734.

(83) سورة المدثر، الآية: 51.

(84) حجة القراءات: 734.

أيّاً ما كان الأمر؛ فإنّ الكسر هنا أتبع بالفتح؛ تحقيقاً للانسجام الصوتي بين الحركات المتجاورة.

ـ 4 ـ

(إتباع الكسر الضم)

أ ـ في الأسماء:

فمن الإتباع الرجعي بين الأصوات المتجاورة قراءة الضم في قول الله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾[85].

فقد قرأ ورش وحفص وأبو عمرو بضم الباء في (البُيُوت). بينما قرأ قالون وهشام بكسر الباء من (البِيُوت)[86].

فقد ضمت الباء تبعاً لضمة الياء والواو بعدها؛ وذلك ليكون النطق بالأصوات المتجاورة بحركة من جنس واحد هي الضمة، وبذلك تكون (الباء والياء والواو) جميعها من حيز واحد، وهو الضم. بالإضافة إلى أنّ وضع الشفتين عند النطق بالباء يشبه إلى حدٍّ ما وضعهما عند النطق بحركة الضمة[87].

ب ـ في الأفعال:

ومن قراءة أمثلته نافع وابن عامر والكسائي: (يَصُدُّون) بضم الصاد في قول الله ـ تعالى ـ: ﴿إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصُدُّونَ﴾[88].

وقرأ ابن كثير وأبو عمرو وعاصم وحمزة: (يَصِدّون) بكسر الصاد[89].

---

(85) سورة البقرة، الآية: 189.

(86) ينظر: الكشف عن وجوه القراءات السبع: 1/ 284، 285.

(87) ظاهرة الإتباع في اللغة العربية: 241.

(88) سورة الزخرف، الآية: 57.

(89) السبعة في القراءات: 587.

وفي قراءة الضم إتباع رجعي؛ حيث ضُمَّت الصاد تبعاً لضم الدال.

يقول الإمام أبو زرعة: وحجة من يضم ذكرها الكسائي قال: هما لغتان لا تختلفان في المعنى، والعرب تقول: (يصِدُّ عنّي ويصُدُّ عني) مثل (يشِدُّ ويشُدُّ).

قال الزجّاج[90]: معنى المضموم يُعْرِضون.

وقال أبو عبيدة: (مجازها: يعدِلون)[91].

ج ـ في الضمائر:

ومثاله الضمير المضاف إلى الظرف في قول الله ـ تعالى ـ:

﴿تَجْرِى مِن تَحْتِهِمُ ٱلْأَنْهَـٰرُ﴾[92].

حيث قرأ حمزة والكسائي وخلف بضم الهاء والميم وصلاً (تحتِهُمُ)، وكسرهما أبو عمرو ويعقوب، وكسر الهاء وضم الميم الباقون[93].

وفي قراءة حمزة والكسائي وخلف إتباع رجعيّ، حيث ضمت الهاء إتباعاً لضمّ الميم بعدها؛ تحقيقاً للانسجام الصوتي بين الحركات المتجاورة.

ـ 5 ـ

(إتباع الضم الفتح)

أ ـ في الأسماء

يقول الله ـ تعالى ـ: ﴿مُّذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَٰلِكَ﴾[94].

---

(90) ونص كلام الزجاج: «ويقرأ يصُدُّون ـ بضم الصاد ـ والكسر أكثر ـ يصِدُّون ـ، ومعناهما جميعاً يضجّون. ويجوز أن يكون معنى المضمومة: يُعرضون».
ينظر؛ معاني القرآن وإعرابه: 4/ 416.

(91) حجة القراءات: 652، 653. ومجاز القرآن: 2/ 205.

(92) سورة يونس، الآية: 9.

(93) إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر: 2/ 104.

(94) سورة النساء، الآية: 143.

نسب ابن خالويه إلى ابن عباس رضي الله عنه أنه قرأ: (مُذَبْذَبين) بفتح الميم[95].

وفيه إتباع رجعي؛ حيث تأثر الصوت المتقدم المضموم وهو الميم بالصوت المتأخر المفتوح وهو الذال؛ ففتح إتباعاً لفتح الذال.

ب ـ في الأفعال:

في قول الله ـ عزَّ وجلَّ ـ: ﴿وَصُدَّ عَنِ ٱلسَّبِيلِ﴾[96].

قرأ عاصم وحمزة والكسائي: (وصُدَّ) بضم الصاد.

وقرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وابن عامر: (وصَدَّ) بفتح الصاد[97].

وقراءة الضم على ما لم يُسَمَّ فاعله، وجعلوا الفعل لله: إن الله صَدَّ فرعون عن السبيل.

أما قراءة النصب: فقد أسند الفعل إلى الفاعل وهو فرعون[98].

وفي هذه القراءة إتباع رجعي؛ حيث الانسجام الصوتي بين الحركات المتجاورة، ففتحت ضمة الصاد تبعاً للدال المفتوحة بعدها.

ـ 6 ـ

(إتباع الضم الكسر)

أولاً: الإتباع التقدمي

أ ـ في الأسماء:

وقد ورد الإتباع فيه في كلمتين، وذلك في إحدى القراءات المنسوبة للجعفي في قول الله ـ تعالى ـ: ﴿فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ﴾[99].

---

(95) ينظر؛ شواذ القراءات: 29.

(96) سورة غافر، الآية: 37.

(97) السبعة في القراءات: 571. وحجة القراءات: 631، 632.

(98) ينظر؛ حجة القراءات: 632.

(99) سورة الأنفال، الآية: 41.

حيث قرأها بكسر الخاء: (فإن لله خمسه)[100]؛ على سبيل الإتباع؛ حيث أتبعت حركة الخاء حركة الهاء في لفظ الجلالة؛ نظراً لصعوبة الانتقال من كسر إلى ضم؛ ففيه من الثقل ما فيه[101].

ب ـ في الضمائر:

ومثاله قول الله ـ تعالى ـ: ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾[102].

وذلك بكسر ضمير الغائبين في (عليهم) فقد قرأ حمزة: (عليهُمْ) بضم الهاء. وقرأ ابن كثير ونافع في رواية القاضي عن قالون عنه: (عليهِمُو) بكسر الهاء وضم الميم، ويصلون بواو في اللفظ. وقرأ الباقون بكسر الهاء، وسكون الميم (عليهِمْ).

وحجة من قرأ بهذه القراءة (عليهِمْ): أنه استثقل ضمة الهاء بعد الياء؛ فكسر الهاء لتكون الهاء محمولة على الياء التي قبلها على سبيل الإتباع[103].

ج ـ في الظروف:

ومثاله قراءة أبي عمرو ويعقوب: (من تحتهِم) بسكر الهاء والميم[104]. في قول الله ـ تعالى ـ: ﴿تَجْرِي مِن تَحْتِهِمُ ٱلْأَنْهَٰرُ﴾[105].

وفيه إتباع تقدمي؛ حيث تأثر الصوت المتأخر المضموم وهو الميم بالصوت المتقدم المكسور وهو الهاء، فأتبع الضم بالكسر، ليعمل اللسان من وجه واحد؛ حيث صعوبة الانتقال من كسر إلى ضم.

---

(100) القراءات الشاذة: 49.

(101) ظاهرة الإتباع في اللغة العربية: 75.

(102) سورة الفاتحة، الآية: 7.

(103) ينظر؛ حجة القراءات: 80، 81. والكشف: 1/36، 37. والسبعة في القراءات: 108 فما بعدها.

(104) ينظر؛ إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر: 2/104.

(105) سورة يونس، الآية: 9.

ثانياً: الإتباع الرجعي

ومثاله قول الله ـ تعالى ـ: ﴿أَتَّخَذْنَٰهُمْ سِخْرِيًّا﴾(106).

قرأ نافع وحمزة والكسائي: (سُخْرِيًّا) بالرفع. وقرأ الباقون: بالكسر، وهُمَا لغتان... والكسر أحسن لإتباع الكسرة(107).

وفيه إتباع رجعي؛ حيث تأثر الصوت المتقدم وهو السين المضمومة بالصوت المتأخر وهو الراء المسكورة؛ فكسرت السين تبعاً لمجاورتها الراء بعدها، ولم يُعْتَدَّ بالساكن الذي بينهما لضعفه.

وقد نسب الكسر لقريش، بينما نسب الضم لتميم(108).

ومن المعلوم: أنّ لهجات الحضر تميل إلى الكسر، في حين لهجات البدو تميل إلى الضم؛ لأنه مظهر من مظاهر الخشونة البدوية(109).

ـ 7 ـ

(إتباع الضمّ الضمّ)

ومثاله قراءة ابن كثير ونافع وابن عامر وحمزة والكسائي: (ثُمُرٌ) مضمومة الثاء والميم في قول الله ـ تعالى ـ: ﴿وَكَانَ لَهُۥ ثَمَرٌ﴾(110).

وتلك قراءة عاصم: (ثَمَرٌ) بفتح الثاء والميم.

وقرأ أبو عمرو: (ثُمْرٌ) بضم الثاء وسكون الميم(111).

ويوضح الإمام أبو زرعة: و(ثُمُرٌ) جمع (ثَمَرة) كـ: (بَدَنَة وبُدْن) ويجوز

---

(106) سورة ص، الآية: 63.

(107) ينظر؛ حجة القراءات: 618، 492. والسبعة في القراءات: 556.

(108) اللهجات العربية في التراث: 1/ 253؛ نقلاً عن اللغات في القرآن الكريم: لابن حسنون: 43.

(109) ينظر؛ في اللهجات العربية: 91.

(110) سورة الكهف، الآية: 34.

(111) السبعة في القراءات: 390. وحجة القراءات: 416.

أن يكون جمع (ثِمار)... ويجوز أن يكون (ثُمْر) واحدة كـ: (عُنْقٍ وطُنْبٍ)، فعلى أي هذه الوجوه جاز إسكان العين منه.

أما قراءة: (ثُمُرٌ). جمع (ثِمار) كقولك: كتاب وكُتُب.

وعن قراءة: (ثَمَرٌ) فهو جمع (ثَمَرَةٍ) كبقرة وبَقَرٌ، الفرق بين الواحد والجمع إسقاط الهاء[112].

ـ 8 ـ

(إتباع السكون الفتح)

أ ـ في الأسماء:

ومن أمثلته قول الله ـ تعالى ـ: ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِي لَهَبٍ﴾[113].

يقول أبو زرعة: قرأ ابن كثير: «تبت يدا أبي لَهْبٍ». ساكنة الهاء.

وقرأ الباقون: بفتح الهاء، وهما لغتان كالشمْع والشمَع، والنَّهْر والنَّهَر. واتفاقهم على الفتح يدل على أنه أجود من الإسكان[114].

والإتباع هنا تقدّمي، حيث نقلت حركة اللام إلى الهاء الساكنة بعدها والمجاورة لها؛ تحقيقاً للانسجام الصوتي بين الحركات المتجاورة؛ «رغبة في التأنّي وإعطاء كل صوت حقه، وتلك ميزة حضرية. أما البدو فيميلون إلى الإسكان في مثل هذه الكلمات؛ وذلك رغبة في السرعة والاقتصاد في المجهود العضلي»[115].

هذا؛ وإن كان ابن كثير المكي قد خالف لغة بيئته في هذه القراءة؛ إلا أنه من المقرر أن «القراءة سُنَّةٌ مُتَّبَعَة» و«القراءة سُنَّةٌ لا تُخَالَف»!.

(112) ينظر؛ حجة القراءات: 416.

(113) سورة المسد، الآية: 1.

(114) حجة القراءات: 776. وينظر؛ السبعة في القراءات: 700.

(115) ظاهرة الإتباع في اللغة العربية: 33.

ب ـ في الأفعال:

يقول الله ـ تعالى ـ: ﴿وَقُلْنَا لَهُمْ لَا تَعْدُواْ فِي ٱلسَّبْتِ﴾[116].

قرأ ورش: «لا تعَدوا» بفتح العين، نقل فتحة التاء إلى العين، مثل «يهَدي»[117].

ويوضح مكي القيسي قائلاً: أصلها «تعتدوا»، فأصلها السكون، ثم أدغمت التاء في الدال، بعد أن ألقيت حركتها على العين، فاختلس حركة العين، ليخبر أنها حركة غير لازمة، ولم يمكنه أن يسكن العين، لئلا يلتقي ساكنان: العين، وأول المدغم. وكره تمكين الحركة، إذ ليست بأصل فيها، وحسن ذلك للتشديد الذي في الكلمة، ولطولها. . .

وقرأ ذلك ورش بفتح العين، والتشديد على الأصل، وأصله «تعتدوا» في قراءته، ثم ألقى حركة التاء على العين وأدغمها في الدال، وقرأ الباقون بإسكان العين والتخفيف[118].

ـ 9 ـ

(إتباع السكون الكسر)

ومن شواهده قول الله ـ تعالى ـ: ﴿قَالُوٓاْ أَرْجِهْ وَأَخَاهُ﴾[119].

وقرأ نافع: (أرْجِهِ) بكسر الهاء ولا يبلغ بها الياء ولا يهمز. هذه رواية المسيبي وقالون[120].

وقرأ الحلواني عن نافع: (أرجهِ) بكسر الهاء من غير إشباع. وحجته هي

(116) سورة النساء، الآية: 154.

(117) حجة القراءات: 218. وينظر؛ الكشف: 1/ 401، 402. والسبعة في القراءات: 240.

(118) الكشف عن وجوه القراءات السبع: 1/ 401، 402.

(119) سورة الأعراف، الآية: 111.

(120) السبعة في القراءات: 287.

أن الكسرة تدل على الياء وتنوب كما قال: «أكرمَنْ» و«أهانَنِ» والأصل: أكرمني وأهانني[121].

وقرأ ابن كثير وهشام بهمزة ساكنة: (أرجه)[122].

وفي قراءة نافع (أرجهِ) بكسر الهاء إتباع تقدمي؛ حيث تأثر الصوت المتأخر بالصوت المتقدم، فأتبع السكون الكسر فكسر؛ تحقيقاً للانسجام الصوتي بين الحركات المتجاورة.

ـ 10 ـ

(إتباع السكون الضم)

أ ـ في الأسماء:

ومثاله قول الله ـ تعالى ـ: ﴿وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ﴾[123].

فقد قرأ نافع: (والأذْن بالأذْن) ساكنة الذال في جميع القرآن، كأنه استثقل الضمتين في كلمة واحدة فأسكن. وقرأ الباقون بالضم[124].

والشاهد في قراءة الضم؛ حيث تجاورت الهمزة المضمومة مع الذال، فضمت الذال تبعاً لها، على سبل الإتباع التقدمي؛ وذلك لسهولة النطق؛ لأن الحركتين بعد الإتباع تصبحان من مخرج واحد وهو مخرج الضم[125]؛ وذلك رغبة في المماثلة الصوتية بين حركة فاء الكلمة وعينها، وتحقيقاً للتناسب الصوتي، والمحافظة على التأني واستكمال الحركات، وينسب ذلك النوع من الإتباع للحجاز، بينما تميل تميم دائماً إلى التخفيف فتسكن الوسط»[126].

---

(121) حجة القراءات: 290.

(122) الكشف عن وجوه القراءات السبع: 1/ 470.

(123) سورة المائدة، الآية: 45.

(124) ينظر؛ حجة القراءات: 227. والسبعة: 244. والكشف: 1/ 409 فما بعدها.

(125) ظاهرة الإتباع في اللغة العربية: 107.

(126) ظاهرة الإتباع في اللغة العربية: 142.

ب ـ في أسماء الأفعال:

قال الله ـ تعالى ـ: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾[127].

قرأ ابن كثير وابن عامر اسم الفعل: «أفَّ» بفتح الفاء.

وقرأ نافع وحفص: «أُفٍّ» بالتنوين. وقرأ الباقون: «أُفِّ» خفضا بغير تنوين[128].

وقرئ بالضم: «أُفٌّ»[129].

ومن حركها بالضم فقد أتبع الفاء الساكنة لحركة الهمزة؛ فضمها تبعاً لها؛ وذلك للتخلص من التقاء الساكنين في كلمة واحدة، كل هذا على سبيل الإتباع التقدمي[130].

مناهل البحث

أولاً: المصادر والمراجع المطبوعة بعد القرآن الكريم

1 ـ الإتباع والمزاوجة: لابن فارس، تحقيق كمال مصطفى، ط. مطبعة السعادة بمصر، د.ت.

2 ـ إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر: للشيخ أحمد الدمياطي، تصحيح وتحقيق وتعليق علي محمد الضباع، نشر عبد الحميد أحمد حنفي ـ الغورية القاهرة وأخرى بتحقيق الدكتور شعبان محمد إسماعيل، ط. عالم الكتب بيروت.

3 ـ الأشباه والنظائر في النحو: للعلامة السيوطي (ت 911هـ). تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، ط. شركة الطباعة الفنية المتحدة، سنة 1395هـ،

---

(127) سورة الإسراء: الآية 23.

(128) حجة القراءات: 399. والسبعة في القراءات: 379. الكشف: 2/ 44. وهامش مصحف مبارك مخطوط شامل للقراءات السبع: 229.

(129) ينظر؛ شواذ القراءات: 76.

(130) ينظر؛ ظاهرة الإتباع في اللغة العربية: 153، 154.

4 ـ الأصوات اللغوية: للدكتور إبراهيم أنيس، الطبعة الخامسة ـ مكتبة الأنجلو المصرية، سنة 1979م.

5 ـ الإمالة في القراءات واللهجات العربية: للدكتور عبد الفتاح إسماعيل شلبي، ط3 ـ دار الشروق بجدة. سنة 1403هـ.

6 ـ البحر المحيط: لأبي حيان، الطبعة الثانية ـ دار الفكر، سنة 1398هـ. وأخرى طبعة مطبعة السعادة بالقاهرة.

7 ـ التطور اللغوي.. مظاهره وعلله وقوانينه: للدكتور رمضان عبد التواب، نشر مكتبة الخانجي بالقاهرة، ودار الرفاعي بالرياض.

8 ـ التطور النحوي للغة العربية: بجشتراسر، أخرجه وصححه وعلق عليه الدكتور رمضان عبد التواب، ط. مطبعة المجد، سنة 1402هـ.

9 ـ حجة القراءات: للإمام أبي زرعة، تحقيق سعيد الأفغاني، الطبعة الرابعة ـ مؤسسة الرسالة، سنة 1404هـ.

10 ـ الخصائص: لابن جني، تحقيق محمد علي النجار، ط3 ـ عالم الكتب بيروت، سنة 1403هـ.

11 ـ دراسات في فقه اللغة: للدكتور صبحي الصالح، الطبعة العاشرة ـ دار العلم للملايين، سنة 1983م.

12 ـ رسم المصحف والاحتجاج به في القراءات: للدكتور عبد الفتاح إسماعيل شلبي، ط. مكتبة نهضة مصر بالفجالة، سنة 1380هـ.

13 ـ السبعة في القراءات: لابن مجاهد، تحقيق الدكتور شوقي ضيف، الطبعة الثانية ـ دار المعارف، د.ت.

14 ـ الصاحبي: لابن فارس، تحقيق السيد أحمد صقر، ط. عيسى البابي الحلبي، سنة 1977م.

15 ـ طلائع البشر في توجيه القراءات العشر: للشيخ محمد الصادق قمحاوي، الطبعة الأولى ـ مطبعة النصر بالقاهرة، د.ت.

16 ـ فقه اللغة العربية: للدكتور إبراهيم محمد نجا، الطبعة الأولى ـ مطبعة السعادة، سنة 1965م

17 ـ في القرآن والعربية.. من تراث لغوي مفقود: لأبي زكريا الفراء (ت 207هـ)، صنعة الدكتور أحمد علم الدين الجندي، طبع ونشر جامعة أم القرى بمكة المكرمة، سنة 1410هـ.

18 ـ في اللهجات العربية: للدكتور إبراهيم أنيس، الطبعة الرابعة ـ مكتبة الأنجلو المصرية.

19 ـ القراءات الشاذة: لابن خالويه، نشر برجشتراسر، الطبعة السادسة، سنة 1934م.

20 ـ القراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث: للدكتور عبد الصبور شاهين، الناشر: مكتبة الخانجي بالقاهرة، د.ت.

21 ـ القاموس المحيط: للفيروزآبادي (ت 817هـ)، تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية ـ مؤسسة الرسالة بيروت، سنة 1407هـ.

22 ـ الكتاب: لسيبويه، تحقيق الأستاذ/ عبد السلام محمد هارون، ط. الهيئة العامة المصرية للكتاب. والطبعة الثانية ـ مكتبة الخانجي بالقاهرة، سنة 1982م. والطبعة الثالثة ـ عالم الكتب ببيروت، سنة 1983م.

23 ـ الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها: لمكي القيسي (ت 437هـ)، تحقيق الدكتور محيي الدين رمضان، الطبعة الثالثة ـ مؤسسة الرسالة، سنة 1404هـ.

24 ـ لحن العامة في ضوء الدراسات اللغوية الحديثة: للدكتور عبد العزيز مطر، ط. دار الكتاب العربي بالقاهرة، سنة 1386هـ.

25 ـ لسان العرب: لابن منظور، تحقيق عبد الله علي الكبير وآخرين، ط. دار المعارف، د.ت.

26 ـ لغة تميم.. دراسة تاريخية وصفية: للدكتور ضاحي عبد الباقي، ط. الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، سنة 1405هـ.

27 ـ اللهجات العربية في التراث: للدكتور أحمد علم الدين الجندي، الطبعة الأولى ـ الدار العربية للكتاب، ليبيا ـ تونس، 1398م.

28 ـ اللهجات العربية في القراءات: للدكتور عبده الراجحي، ط. دار المعارف بمصر، سنة 1968م.

29 ـ اللهجات العربية.. نشأة وتطوراً: للدكتور عبد الغفار حامد هلال، الطبعة الثانية ـ مطبعة الجبلاوي بالقاهرة، سنة 1410هـ.

ثانياً: المخطوطات

39 ـ الاشتقاق عند الزجاج.. مع عمل معجم اشتقاقي لغوي من كتبه المتاحة: للدكتور محمد السيد علي بلاسي، (رسالة دكتوراه مخطوطة محفوظة بكلية اللغة العربية بالمنصورة ـ جامعة الأزهر، عام 1993م).

40 ـ ظاهرة الإتباع في اللغة العربية: للدكتورة فوزية محمد الحسن الإدريسي (رسالة

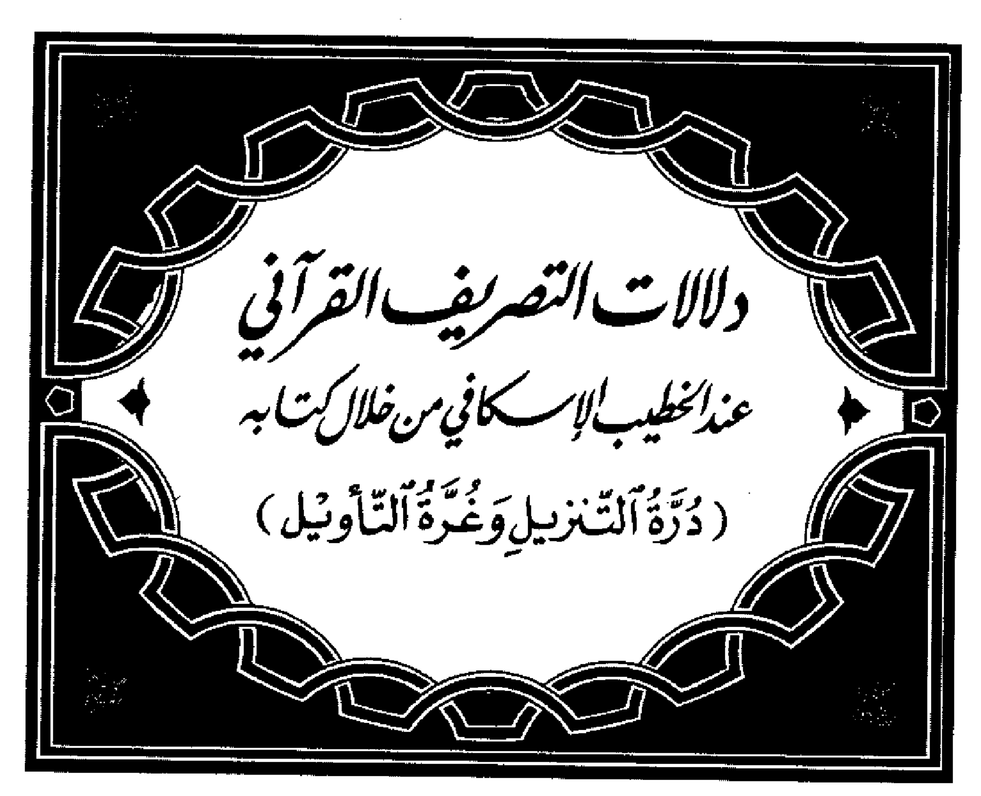
جامعية نالت بها صاحبتها درجة الدكتوراه من كلية اللغة العربية ـ جامعة أم القرى، عام 1407هـ)(*).

41 ـ قرآن كريم شامل للقراءات السبع: مصحف مخطوط عام 1157هـ بالخط العربي العماني الأصيل: للشيخ عبد الله بن بشير الصحاري، تم تصويره بالمطابع العالمية، روي ـ سلطنة عمان، د.ت.(**).

42 ـ مظاهر التخفيف في القراءات السبع في ضوء الدراسات الصوتية الحديثة: للدكتور أبو السعود حسن أحمد أبو السعود، (رسالة دكتوراه مخطوطة محفوظة بمكتبة كلية اللغة العربية ـ جامعة الأزهر، تحت رقم 5756، لعام 1998م).

(*) أعارني هذه الرسالة القيمة أستاذي الفاضل: أ.د. عبد الفتاح البركاوي من مكتبته المنزلية العامرة.

(**) هذه النسخة المباركة النادرة، أهداها إلي معالي الأستاذ الدكتور أحمد عمر هاشم ـ رئيس جامعة الأزهر ـ، أثناء تشرفي بتمثيل مصرنا الحبيبة في «الدروس الحسنية» في القصر الملكي بالرباط، عام 1418هـ.



د. عبدالله محمد النقراط
جامعة الفاتح - الجماهيرية العظمى

الحمد لله الذي علَّم بالقلم علَّم الإنسان ما لم يعلم، والصلاة والسلام على من أوتي جوامع الكلم محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد.

فإن أسرار كتاب الله كثيرة ومتنوعة لا يستطيع أحد حصرها مهما أوتي من العلم، لأنه المعجزة الخالدة.

والخطيب الإسكافي ممن أوتي حظاً من العلم، ومقدرة على بيان أسرار كتاب الله تعالى في الآيات المتشابهات، وكان له فضل السبق في التصنيف فيها، تصنيفاً مستقلاً، وذلك في كتابه (درّة التنزيل وغرّة التأويل، في بيان الآيات المتشابهات في كتاب الله العزيز).

والجدير بالبيان في هذا المقام أن متشابه القرآن الذي صنّف فيه العلماء نوعان:

الأول: المتشابه اللفظي، ويطلق عليه في علوم القرآن (علم الآيات المتشابهات) أو (علم المتشابه) وهو من علوم التفسير.

والثاني: (علم المحكم والمتشابه، ويقصد به هنا آيات الصفات والأفعال، وموضوعه (علم الكلام).

وجميع العلماء الذين صنفوا في المتشابه راعوا هذا التقسيم، وهو الذي سار عليه فيما بعد المصنفون في علوم القرآن[1].

والذي يهمنا في هذه الدراسة هو النوع الأول، الذي جعله الزركشي في كتابه (البرهان) النوع الخامس من أنواع علوم القرآن، وأفرد للمحكم والمتشابه نوعاً مستقلاً من علوم القرآن، وتبعه في ذلك السيوطي في كتابيه (الإتقان) و(معترك الأقران)[2].

والنوع الأول ـ أي المتشابه اللفظي ـ نوع مستقل بذاته يقصد به الإعجاز اللغوي بالتصرف في الأسلوب بنقله من مكان إلى مكان في القصة الواحدة، أو الموضوع الواحد، لغرض بلاغيّ لا يدركه إلا أصحاب اللغة الذين خوطبوا بالقرآن الكريم، وهم أرباب الفصاحة وجهابذة البلاغة، وأساطين البيان، مع الاحتفاظ بالمعنى.

والمتشابه على هذا يختلف أيضاً عما ورد في القرآن الكريم من آيات «الوجوه والنظائر» مما يجب معرفته كنوع مستقل أيضاً.

فالألفاظ التي تحتمل أَوْجُهاً في التفسير مما يعبر عنه بألفاظ الأشباه والنظائر والوجوه، ترد بلفظ واحدٍ يتنوع، إذ يكون له في كل موضع معنى يختلف عما في الموضع الآخر[3].

وأَقْدمُ من أفرد المتشابه اللفظي بالتصنيف هم أئمة القراءات الذين غلب

---

(1) انظر: مقدمة البرهان في متشابه القرآن، ص 58، 59.

(2) انظر: البرهان في علوم القرآن، 1/112، والإتقان، 3/339، والبرهان في متشابه القرآن، ص 59.

(3) انظر: كشف المعاني، ص 45، 46.

عليهم تخصصهم، فلم يحاولوا إماطة اللثام عن أسرار المتشابه، ومنهم:

أ ـ الإمام حمزة بن حبيب الزيات، ت 158هـ.

ب ـ الإمام نافع بن عبد الرحمن، ت 170هـ.

ج ـ الإمام علي بن حمزة الكسائي، ت 189هـ.

وهم من القراء السبعة.

ومن القراء العشرة: الإمام خلف بن هشام الأزدي البزار، ت 229هـ.

وأما التأليف فيه بمعناه العلمي فأقدَم مُصنّف وصلنا من هذا النوع، هو مؤلِّف الخطيب الرازي، المشهور بالإسكافي «دُرّة التنزيل وغُرّة التأويل»[4].

وقال السيوطي: (أفرده بالتصنيف خلق، أولهم ـ فيما أحسب ـ الكسائي، ونظمه السخاويّ، وألف في توجيهه الكرماني كتابه «البرهان في متشابه القرآن» وأحسن منه «دُرّة التنزيل وغُرَّة التأويل» لأبي عبد اللّه الرازي، وأحسن من هذا «مِلاك التأويل» لأبي جعفر بن الزبير، ولم أقِفْ عليه، وللقاضي بدر الدين بن جماعة في ذلك كتاب لطيف سماه «كشف المعاني عن متشابه المثاني»[5] وفي كتابي أسرار التنزيل المسمى «قطف الأزهار في كشف الأسرار» في ذلك الجمّ الغفير)[6].

وقد بين الخطيب الإسكافي في مقدمة كتابه (دُرَّة التنزيل) أنه أول من ألف في هذا النوع، إذ قال: «فعزمت عليها بعد أن تأملت أكثر كتب المتقدمين والمتأخرين، وفتشت على أسرارها معاني المتأولين المتبحرين، فما وجدت أحداً من أهلها بلغ غاية كنهها، كيف ولم يقرع بابها ولم يفتر لهم عن نابها، ولم يسفر عن وجهها، ففتقت من أكمام المعاني ما أوقع فرقاناً، وصار المبهم المتشابه وتكرار المتكرر تبياناً»[7].

---

(4) البرهان في متشابه القرآن، ص 93.

(5) كتاب ابن جماعة اسمه: (كشف المعاني في المتشابه من المثاني) وهو ما صرّح به مؤلفه في ص 64 منه، وأثبته كذلك محققه د. عبد الجواد خلف في ص 45 بهذا العنوان.

(6) الإتقان، 3/ 339.

(7) درة التنزيل وغرة التأويل، ص 7، 8.

وقد جاء تأليف هذا الكتاب رداً على الجاحدين والملحدين، الذين طعنوا في القرآن الكريم وبيانه، وذلك بما تراءى لهم من تكرار ـ حسب قولهم ـ وهو عكس ما رأوا؛ لأنهم جهلوا روعة القرآن الكريم، وبيانه المعجز.

وقد بين غرضه من تأليف كتابه هذا، فقال: «ولطعن الجاحدين رداً، ولمسلك الملحدين سداً»[8].

والخطيب الإسكافي لم يصرح بتفاصيل منهجه في مقدمة كتابه هذا، اللهم إلا ما يفهم من بيان غرضه، لتأليف كتابه، الذي مرت الإشارة إليه.

وقد حاول أن يبين منهجه في خاتمة مقدمته، واكتفى بالإشارة، فقال: «ومن الآن أبين الطريق الذي سلكته، وأفضي به إلى علم ما عرفته، وأذكر ما نبهني على ما ادعيته، لأريكم مثل ما رأيته، وبالله أستعين، وهو حسبي ونعم المعين»[9].

بيد أن المتتبع لهذا الكتاب يجد أن الخطيب الإسكافي قد انفرد بمنهج رائع، ينبئ عن فكر ثاقب، وبخاصة أنه أول من ألف في هذا المجال.

سار الخطيب على منهج المفسرين، وهو المنهج الذي يبدأ من أول القرآن الكريم إلى آخره.

والمنهج الذي اتبعه هو استقراء الآيات، وقد تتبع كل ما أراد توجيهه من الآيات المتشابهات في القرآن الكريم، مراعياً ترتيب التلاوة، سورة سورة، وآية آية، فيذكر السورة ثم يتناول ما فيها من الآيات المتشابهات مرتبة حسب ترتيب التلاوة، حتى إذا انتهى من السورة انتقل إلى السورة التي تليها، ثم يذكر الآية في أول سورة ويلحق بها ما يشابهها من الآيات من نفس السورة، ومن باقي السور، بطريقة استقرائية دقيقة، ثم يفصّل القول فيها تفصيلاً يبين أسرار اختصاص كل منها بما جاء فيها من متشابه، رداً على من يدعي وجود تكرار في القرآن الكريم.

---

(8) نفسه ص8.

(9) درة التنزيل، ص9.

يُحمَد لهذا العالم ابتكارُه هذا النوع من التصنيف ودفاعُه عن القرآن الكريم، وما بذله من جهد صادق في توجيه المتشابه، نلمسه في جميع توجيهاته لهذه الآيات، ويعتمد في توجيهه لهذه الآيات على علم المناسبة، إذ يستنبط توجيهه من سياق الآيات وارتباطها بسوابقها ولواحقها.

وأحياناً يعلل توجيهاته بالقواعد النحوية، وهو ما يدل على رسوخه في هذا العلم، وللتمثيل على ذلك نسوق قوله: «ولِمَ كانت الأولى معدودة والثانية معدودات، والموصوف في المكانين موصوف واحد، وهو قوله: ﴿أَيَّامًا﴾ الجواب عنه: أن يقال أن الجمع بالألف والتاء أصله للمؤنث، نحو مسلمة ومسلمات، وصفحة وصفحات ومكسورة ومكسورات، ولا يكاد يجيء الجمع الذي واحده مذكر هذا المجيء إلا ألفاظاً معدودة نحو: حمام وحمامات، وجَمَل سِبَطْر وجِمالٌ سِبَطْرات، وأسد سبطر وأسود سبطرات... وأما قولهم: كوز مكسور وجرّة مكسورة فإن ما فيه هاء التأنيث يجمع على مكسورات، فيقال جرار مكسورات وكيزان مكسورة، وليس قولك كيزان مكسورات بأصل، بل المستعمل في ذلك أن يقال كيزان مكسورة...

فلما كان معدودة من المطرد المستمر استعمل لفظها في الأول، ولما كان الجمع بالألف والتاء في الأصل قد يكون فيما واحده مذكر، وإن قلّ وكان على سبيل من سبل المجاز استعمل ذلك فيه، كقوله تعالى: ﴿وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ﴾[10]، وقال: ﴿فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ﴾[11]. والأيام جمع يوم وهو مذكر، فيكون على أحد الوجهين، إما أن يكون المراد اذكروا الله في ساعات أيام معلومات ومعدودات؛ لأن المراد من اذكروا الله أن يكبر في اليوم الواحد في أدبار الصلوات الخمس المعدودة، فحذفت الساعات وأقيم المضاف إليها مقامها، وإما أن يكون ألحق بما في واحده علامة التأنيث في الجمع ودخولها في الفرعية التي يكتسبان لها لفظ المؤنث... وإن كان ذلك كذلك فمعدودة

---

(10) سورة البقرة، الآية: 203.

(11) سورة الحج، الآية: 28.

المذكورة في هذه السورة مستمرة في بابها وباب غيرها، والجمع بالألف والتاء ليس بمستمر، وإنما هو على ضرب من التشبيه بما أصله الألف والتاء، فكان استعمالها أولى»[12].

ومما يدل على تبحره في علم النحو، أنّنا نجده أحياناً يرد على النحاة، كما في قوله: «فاللام ليست مقحمة على ما ذهب إليه الكثير من النحويين، وإنما معناه ما ذكرنا من الأمر بالعبادة لأجل أن يفعل أولاً ما أمر به، ثم يحمل الناس على مثله، وهذا واضح فاعرفه ـ إن شاء الله تعالى ـ»[13].

ويعالج أثناء ذلك فنون الكلام من تقديم أو تأخير أو حذف، أو طول أو إيجاز إلى غير ذلك مما يدل على تمكنه في علوم البلاغة.

والخطيب الإسكافي يقف على أسرار المتشابه اللفظي ويعرف مواطن الحكمة في تخصيص كل آية بما يناسبها، بحيث لا يصلح استبدال حرف أو لفظ أو زيادة ذلك أو حذفه في آية بما في الآية المناظرة لها.

وسلك في ذلك منهجاً دقيقاً واضحاً في توجيه الآيات، غير أنه يلاحظ عليه ـ كما يلاحظ على غيره ـ عدم التدقيق في اختيار المصطلح الذي كان عليه أن يوجه الآيات المتشابهات خلاله، ألا وهو مصطلح التصريف القرآني، الذي ذكره الله تعالى في كتابه العزيز، إذ قال تعالى: ﴿ٱنظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ ٱلْـَٔايَـٰتِ ثُمَّ هُمْ يَصْدِفُونَ﴾[14]، وقال تعالى: ﴿ٱنظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ ٱلْـَٔايَـٰتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ﴾[15]، وقال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُصَرِّفُ ٱلْـَٔايَـٰتِ وَلِيَقُولُوا۟ دَرَسْتَ وَلِنُبَيِّنَهُۥ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾[16]، وغيرها من الآيات الدالة على التصريف في القرآن الكريم[17].

والإسكافي ينفي وجود التكرار في القرآن الكريم ويشير إلى التصريف دون

---

(12) درة التنزيل، ص23، 24.
(13) درة التنزيل، ص405.
(14) سورة الأنعام، الآية: 46.
(15) سورة الأنعام، الآية: 65.
(16) سورة الأنعام، الآية: 105.
(17) انظر: بلاغة تصريف القول في القرآن الكريم، 1/6 وما بعدها.

أن يصرح به، كما في توجيهه لقول الله تعالى: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[18]، إذ قال: «وهذه الآية كررت بعينها بعد قوله تعالى: ﴿أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ﴾[19]، أم أنتم مثبتون ما هو منتف، ومن أثبت في الدين ما ليس فيه من هذا البهتان العظيم فهو في الإثم كمن نفى عنه ما هو منه، ففي الأول نفيُ ما هو ثابت من إقرار بني إسرائيل، وفي الثاني إثبات ما هو منفي من كون إبراهيم وإسماعيل هوداً أو نصارى، وكل واحد من هذين يوجب من البراءة ويستحق به من غلظ الوعيد والتخويف بالعقاب والتنبيه على الكبيرة التي تحبط الحسنات مثل ما يوجبه الآخر، فلذلك أعيد في الدعوى الثانية الباطلة ما قدم في الدعوى الأولى الكاذبة، فكما استحقت تلك براءة الذمة من قائلها وتنبيهه على فساد قوله، كذلك استحقت هذه فصارت الثانية في مكانها وحقها كما وقعت الأولى في محلها ومستحقها، فلم يكن ذلك تكراراً، بل كان وعيداً عقب كبيرة، كما كان الأول وعيداً عقب كبيرة أخرى غير الثانية»[20].

ويؤكد أن الله تعالى ـ إذا أورد آية على لفظة مخصوصة ثم أعادها في موضع آخر من القرآن وقد غير فيها لفظة كما كانت عليه في الأولى، فلا بُدّ من حكمة هناك تُطلب، فإذا أدركتموها فقد ظفرتم، وإن لم تدركوها فليس لأنه لا حكمة هناك بل جهلتم»[21].

والإسكافي يُعْنَىٰ بتوجيه الآيات المتشابهات وبيان الفروق الدقيقة بين تلك الآيات، للوصول إلى نفي التكرار، وقد فاته التصريح بمصطلح التصريف.

إن مصطلح التكرار الذي اتخذ منه أعداء الإسلام مدخلاً للطعن في القرآن، مصطلح لا يليق بعظمة القرآن وبيانه، وهو لا يوجد في القرآن الكريم.

---

(18) سورة البقرة، الآية: 134.

(19) سورة البقرة، الآية: 140، ويعني بذلك قوله تعالى: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ البقرة: 141.

(20) درة التنزيل، ص34.

(21) نفسه، ص20.

وقد حاول الخطيب وغيره من القدماء والمحدثين رد هذا المصطلح ونفيه بنفس المصطلح، وهو ـ كما قلنا ـ لم يصرح بالتصريف، وإنما أشار إلى مدلولاته ـ في توجيهه لهذه الآيات.

وقد أحسن التقريب، حينما بين الفروق الدقيقة بين تلك الآيات المتشابهة، التي تظهر للمتتبع لكتابه هذا، والتي سنراها تتردد في هذه الدراسة.

وحيث إن المقام لا يسع لتفصيل منهجه في كتابه (دُرَّة التنزيل) لذا أقتصر على بيان بعض النقاط التي نتبين منها منهجه، الذي دافع به عن القرآن الكريم، وبيانه المعجز؛ إذ نجده ينفي التكرار بالنظر إلى اختلاف الألفاظ، واختلاف المحكيات، واختلاف الأفراد، ويبِّنُ أن اللفظ المشترك في كل آية يفيد معنى غير الذي يفيده في الآية الأخرى، مما يحول دون القول بالتكرار.

وقد بين أيضاً حالات أنواع التشابه والحكمة في تصريفها، استناداً إلى تخصيص كل آية بما جاء فيها، دون الآية المناظرة لها من حيث الحذف أو التقديم والتأخير، أو إبدال حرف بحرف أو كلمة بأخرى.

وبين كذلك أن ما في هذه الآية لا يصلح أن يكون في الأخرى، مع بيان الأسباب التي اقتضت ذلك، سواء ما يرجع منها إلى النظم أو إلى المعنى، أو إلى اللغة أو أي سبب آخر.

ومن ثم فإنني سأذكر بعض الدلالات التي تنفي التكرار عن القرآن الكريم، مستفادة من منهجه في كتابه (دُرّة التنزيل) وتثبت التصريف القرآني.

وغني عن البيان أن هذه الدلالات لا تجتمع في كل آية بل يوجد بعضها أو أكثرها في بعض الآيات، ويوجد بعضها الآخر في آيات أخرى.

ويتلخص ذلك في الفقرات الآتية:

أولاً: اختلاف الألفاظ

ونحن نذكر في هذا المقام توجيهه لبعض الآيات، أنموذجاً لما بيَّنَهُ من فروق دقيقة تنفي التكرار عن الآيات المتشابهات استناداً إلى اختلاف الألفاظ،

كما في قوله تعالى: ﴿قَالُوٓاْ أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَرْسِلْ فِي ٱلْمَدَآئِنِ حَٰشِرِينَ﴾[22]، وقال تعالى: ﴿قَالُوٓاْ أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَٱبْعَثْ فِي ٱلْمَدَآئِنِ حَٰشِرِينَ﴾[23].

إذ قال: «للسائل أن يسأل فيقول: لأي معنى اختلف اللفظان في الآيتين فكان في الأولى: أرسل وفي الثانية: ابعث، وهل جاز أحدهما مكان الآخر؟

الجواب أن يقال اللفظتان نظيرتان تستعمل إحداهما مكان الأخرى، وقد جاء بعث؛ الرسول وأرسله معاً، إلا أن أرسل يختص بما لا يختص به بعث؛ لأن البعث لا يتضمن ترتيباً، والإرسال أصله تنفيذ من فوق إلى أسفل، وأرسل في سورة الأعراف حكاية قول العامة للملأ المؤدين كلام فرعون إليهم، فلما تعالى عليهم ولم يخاطبهم بنفسه كان قولهم في جواب ما استأمرهم فيه واستشارهم في فعله على الترتيب الذي رتب لهم في الخطاب، فكانت الحكاية باللفظ الذي يفخم كما فخم تحميله ملأه أن يؤدوا لكلامه إلى من دونهم، ولما تناولت الحكاية في سورة الشعراء ما تولاه فرعون بنفسه من مخاطبة قومه بإسقاط الحجاب بينهم وبينه، وتسوية قدرهم بقدره، لقوله: ﴿قَالَ لِلْمَلَإِ حَوْلَهُۥٓ﴾[24] كان هذا الموضع مخالفاً للموضع الأول في مقتضى الحال من التفخيم، فخص باللفظ الذي ليس فيه ما في الأول من التعظيم، وهو قوله: ﴿ٱبْعَثْ﴾»[25].

فمن الواضح أن الخطيب يذكر اختلاف الألفاظ بين الآيات؛ ليصل إلى الفرق الدقيق بينها، وذلك لينفي التكرار عنها، وكان الأولى استعمال مصطلح التصريف، الذي هو أولى دلالة من التكرار، تنزيهاً للقرآن عن المطاعن، والذي انصرف عنه أصحاب الدراسات القرآنية والبلاغية، ووجهوا اهتمامهم إلى مصطلح التكرار الذي لا يليق إطلاقه بعظمة القرآن وبيانه[26].

---

(22) سورة الأعراف، الآية: 111.

(23) سورة الشعراء، الآية: 36.

(24) سورة الشعراء، الآية: 43.

(25) درة التنزيل، ص170، 171.

(26) انظر: التصريف في الدراسات القرآنية والبلاغية، بحث للدكتور: عبد الله النقراط، منشور في مجلة كلية الدعوة الإسلامية، العدد السابع عشر، ص458 وما بعدها.

ثانياً: الطول والإيجاز

ومن الواضح أيضاً أن الإسكافي ينفي التكرار عن القرآن الكريم، اعتماداً على الطول والإيجاز في الآيات المتشابهة، كما في قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ ٱلسَّحَرَةُ فِرْعَوْنَ قَالُوٓاْ إِنَّ لَنَا لَأَجْرًا إِن كُنَّا نَحْنُ ٱلْغَٰلِبِينَ﴾(27) وقال تعالى: ﴿فَلَمَّا جَآءَ ٱلسَّحَرَةُ قَالُواْ لِفِرْعَوْنَ أَئِنَّ لَنَا لَأَجْرًا إِن كُنَّا نَحْنُ ٱلْغَٰلِبِينَ﴾(28).

إذ قال: «الجواب أن يقال لما تقدم في سورة الشعراء ما شرحه أكثر، وما في سورة الأعراف أوجز وأخصر، كان قوله في الأعراف: ﴿وَجَآءَ ٱلسَّحَرَةُ فِرْعَوْنَ﴾ بمعنى ما كان بإزائه في سورة الشعراء ﴿فَلَمَّا جَآءَ ٱلسَّحَرَةُ﴾، فلم يحتج في جواب لما إلى فاء ولا واو، وكذلك هنا في سورة الأعراف لما قصد هذا المعنى دل بحذف العاطف على هذا القصد»(29).

ثالثاً: اختصاص كل موضع بلفظ غير الآخر:

إن مما ينفي التكرار عن الآيات ويثبت التصريف اختصاص كل موضع بلفظ غير الآخر، الذي مثل له الإسكافي بقول الله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ أَن لَّمْ يَكُن رَّبُّكَ مُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَٰفِلُونَ﴾(30) وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾(31).

«للسائل أن يسأل فيقول: لم قال في الأولى: ﴿غَٰفِلُونَ﴾ وفي الثانية ﴿مُصْلِحُونَ﴾؟

والجواب، أن ذلك إشارة إلى ما تقدم ذكره من العقاب، في قوله تعالى: ﴿قَالَ ٱلنَّارُ مَثْوَىٰكُمْ خَٰلِدِينَ فِيهَآ﴾(32) وبعده: ﴿يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ

(27) سورة الأعراف، الآية: 113.
(28) سورة الشعراء، الآية: 41.
(29) درة التنزيل، ص172، 173.
(30) سورة الأنعام، الآية: 131.
(31) سورة هود، الآية: 117.
(32) سورة الأنعام، الآية: 128.

مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَآءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا﴾[33].

يعني العقاب في يوم القيامة، لأنه لم يكن ربك ليفعله من قبل أن يحتجَّ عليهم برسل يهدونهم وينذرونهم ما وراءهم من محذورهم ولا يتركونهم في غفلة من أمرهم، فاقتضى هذا المكان أن يقال لم يؤخذوا وهم غافلون، بل كانوا منبَّهين بالإعذار والإنذار على ألسنة الرسل ـ عليهم الصلاة والسلام ـ.

وأما الموضع الثاني الذي ذكر فيه: ﴿وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾ فللبناء على ما تقدم، وهو قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ ٱلْقُرُونِ مِن قَبْلِكُمْ أُوْلُوا۟ بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْفَسَادِ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّنْ أَنجَيْنَا مِنْهُمْ ۗ وَٱتَّبَعَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مَآ أُتْرِفُوا۟ فِيهِ وَكَانُوا۟ مُجْرِمِينَ﴾[34]، فدل على أن القوم كانوا مفسدين حتى نهاهم ﴿أُوْلُوا۟ بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْفَسَادِ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ وكان نقيض الفساد في الأرض الصلاح، فقال لم يكن الله ليهلكم وهم مصلحون، فاقتضى ما تقدم في كل آية ما أتبعت من الغافلين والمصلحين»[35].

رابعاً: ذكر بعض الألفاظ وتركها في آية أخرى:

استخدم الإسكافي هذه الدلالة لبيان الفرق بين الآيات المتشابهة؛ ليصل بذلك إلى نفي التكرار، كما في قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦ مَا هَٰذِهِ ٱلتَّمَاثِيلُ ٱلَّتِىٓ أَنتُمْ لَهَا عَٰكِفُونَ ﴿٥٢﴾ قَالُوا۟ وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا لَهَا عَٰبِدِينَ﴾[36]، وقوله تعالى: ﴿وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ إِبْرَٰهِيمَ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿قَالُوا۟ بَلْ وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا كَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ﴾[37].

والفرق بين ما في سورة الأنبياء وما في سورة الشعراء، هو اختصاص سورة الشعراء بقوله: ﴿بَلْ وَجَدْنَآ﴾ وخُلُوُّ سورة الأنبياء منها.

والفرق بين الآيتين على ما يراه الإسكافي، هو أن الآية الأولى وقع

---

(33) سورة الأنعام، الآية: 130.

(34) سورة هود، الآية: 116.

(35) درة التنزيل، ص131، 132.

(36) سورة الأنبياء، الآيتان: 52 و53.

(37) سورة الشعراء، الآيات: 69 ـ 74.

السؤال فيها على وجه لا يقتضي (بل) في الجواب؛ لأنه قال: «ما هذه الأصنام التي نَحَتُّموها تماثيل وعكفتم عليها، فكأنه سفه آراءهم وقال لهم لم تفعلون ذلك وتعبدون ما تنحتون؟ فقالوا: ﴿وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا لَهَا عَٰبِدِينَ﴾ فاقتدينا بهم، وفي سورة الشعراء، تقدم سؤال أضربوا عنه ونفوا ما تضمنه؛ لأنه قال: ﴿هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ أَوْ يَنفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ﴾ فقالوا مضربين عن هذه الأشياء التي وبخوا عليها من عبادتهم ما لا يسمع ولا ينفع ولا يضر... فكأنهم قالوا: لا، ﴿بَلْ وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا كَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ﴾، فلأن السؤال هنا يقتضي في جوابهم أن ينفوا ما نفاه ـ عليه السلام ـ أضربوا عنه إضراب من ينفي الأول ويثبت الثاني، فاختصاص المكان ببل لهذا»[38].

خامساً: اختلاف المقاصد

استخدم هذه الدلالة أيضاً لنفي التكرار، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنِّيٓ أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ ﴿١١﴾ وَأُمِرْتُ لِأَنْ أَكُونَ أَوَّلَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾[39].

وسرّ ذلك ما بيّنه بقوله: «والجواب أن يقال: إن القصد في الأمر الثاني غير القصد في الأمر الأول، وذلك أن الأمر الأول يتعدى إلى العبادة، والثاني معناه وأمرت أن أعبد الله لأن أكون أول المسلمين، أي إنما أمرت بإخلاص العبادة لله وبعثت رسولاً لأن أكون أول من يبدأ بطاعة الله وعبادته على الإخلاص المطلوب»[40].

سادساً: زيادة حرف وخُلُوّه في آية أخرى:

ويتضح من توجيهه للآيات المتشابهة اهتمامه ببيان الفروق الدقيقة بين الآيات، بالنظر إلى زيادة حرف في آية وخُلُوّه في آية أخرى، كما في قوله

(38) درة التنزيل، ص299.

(39) سورة الزمر، الآيتان: 11 و12.

(40) درة التنزيل، ص405.

تعالى: ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَاكُم مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ﴾[41] وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ أَنجَاكُم مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ وَيُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ ۚ وَفِي ذَٰلِكُم بَلَاءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾[42].

فأدخل الواو في قوله: ﴿وَيُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ﴾ في سورة إبراهيم وحذفها منه في سورة البقرة.

والفائدة التي يجوز أن تكون خصصت لها الآية في سورة إبراهيم بالعطف بالواو، هي أنها وقعت هنا في خبر، قد ضمن خبراً متعلقاً به؛ لأنه قال قبله: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَذَكِّرْهُم بِأَيَّامِ اللَّهِ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ﴾[43].

ثم قال: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ﴾ فضمن إخباره عن إرسال موسى بآياته إخباره عن تنبيهه قومه على نعمة الله ودعائهم إلى شكرها، فكان قوله: ﴿وَيُذَبِّحُونَ﴾ في هذه السورة في قصة مضمنة، قصة يتعلق بها هي قوله: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا﴾ والقصة المعطوفة على مثلها تقوّي معنى العطف فيها، وليس كذلك موقع ﴿يُذَبِّحُونَ﴾ في الآية التي في سورة البقرة؛ لأنه تعالى أخبر عن نفسه بإنجائه بني إسرائيل، وهناك أخبر عن موسى ـ عليه السلام ـ أنه قال لقومه كذا، بعد أن أخبر عنه أنه أرسله إليهم بآياته، فافترق الموضعان من هذا الوجه[44].

سابعاً: اختصاص كل آية بحرف من حروف العطف:

وقد نفى الإسكافي التكرار بين الآيات المتشابهة، اعتماداً على اختصاص

(41) سورة البقرة، الآية: 49.
(42) سورة إبراهيم، الآية: 6.
(43) سورة إبراهيم، الآية: 5.
(44) درة التنزيل، ص13، 14.

كل آية بحرف من حروف العطف كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَأُصَلِّبَنَّكُمْ﴾[45]، وقال تعالى: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ﴾[46]، وقال تعالى: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ﴾[47].

وقد أوضح سر ذلك فقال: «والجواب أن يُقال: إن السورتين اللتين جاءت الواو فيهما بهذا اللفظ منهما هما المبنيتان على الاقتصار الأكثر والبسط الأوسع، والواو أشبه بهذا المعنى، لأنه يجوز أن يكون ما بعدها ملاصقاً لما قبلها، كالتعقيب الذي يفاد بالفاء، ويجوز أن يكون متراخياً عنه كالمهلة التي تُفاد بثم، لا بل يجوز أن يكون ما بعدها مقدماً على ما قبلها ومجامعاً لها، إذ هي موضوعة للجمع ولا ترتيب فيها، فكانت الواو أشبه بهذين المكانين، وثم تختص بأحد المواضع التي تصلح الواو لجمعها، فلما كانت مُقتَصَرًا بها على بعض ما وضعت له الواو استعملت حيث اختصرت الحال فاقترن بكل من المكانين ما كان أليق بالمقصود فيه»[48].

ثامناً: اختلاف الصفات:

ويجعل الخطيب اختلاف الصفات، سبباً في نفي التكرار عن الآيات المتشابهة، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الْكَافِرُونَ﴾[49]، وقال تعالى: ﴿وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ﴾[50].

فلماذا اختصاص الآية الأولى بصفة ﴿الْكَافِرُونَ﴾ والثانية بصفة ﴿الظَّالِمُونَ﴾؟

وهذا السؤال قد أجاب عنه الخطيب بقوله: «إن من جحد آيات الله فقد كفر نعمته، وهذا أول ما يفعله؛ لأن ذلك متعلق بما قبله ممن تولى خلقه وأنعم

(45) سورة الأعراف، الآية: 124.

(46) سورة طه، الآية: 71.

(47) سورة الشعراء، الآية: 49.

(48) درة التنزيل، ص179.

(49) سورة العنكبوت، الآية: 47.

(50) سورة العنكبوت، الآية: 49.

عليه بما استوجب به شكره، فأولُ فِعْلِهِ كُفْرُ نِعَمِ الله، ثم إنه مسيء إلى نفسه ظالم بأن أبدلها من النعيم الذي عرض له عذاباً لَا يطيقه، فكفره أولٌ في الذكر وظلمه ثانٍ؛ لأنه فَوَّتَ نَفْسَهُ عظيمَ الأجر آخراً في العمل، فقدم الكافرين على الظالمين لذلك»[51].

تاسعاً: اختصاص كل لفظ بموضعه:

إن مما ذكره الخطيب في نفي التكرار بين الآيات المتشابهة هو اختصاص كل لفظ بموضعه، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ مَن يَضِلُّ عَن سَبِيلِهِۦ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ﴾[52]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ﴾[53].

وأجاب عن ذلك بقوله: «إن مكان كل واحد يقتضي ما وقع فيه، وبين اللفظين فرق في المعنى يوجب اختصاص اللفظ الذي جاء له»[54].

وهذا الفرق في المعنى الذي أوجب اختصاص كل لفظ في موضعه هو التصريف، الذي يحسن أن تتوجه الآيات به؛ لأنه مصطلح قرآني ارتضاه الله لوصف كتابه المعجز.

عاشراً: توكيد الخبر وتركه

إن مما يفرق بين الآيات المتشابهات، توكيد الخبر وتركه، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَمَن صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ﴾[55]، وقال قبله في سورة لقمان: ﴿يَٰبُنَيَّ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ وَأْمُرْ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱنْهَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَٱصْبِرْ عَلَىٰ مَآ أَصَابَكَ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ﴾[56].

---

(51) درة التنزيل، ص354.
(52) سورة الأنعام، الآية: 117.
(53) سورة القلم، الآية: 7.
(54) درة التنزيل، ص129.
(55) سورة الشورى، الآية: 43.
(56) سورة لقمان، الآية: 17، يلاحظ عليه في هذا الموضع أنه لم يتبع ترتيب السور على غير عادته.

وبعد أن قدم لذلك بسؤال، أجاب عنه بقوله: «والجواب أن يقال إنّ ما رغّب الله تعالى فيه عبده من الصبر على ما آلم قلبه من جناية جانٍ عليه حتى يغفر لمن ظلمه، ويهب له من القصاص حقه، ترغيب فيما يشق على الإنسان فعله، إلا أن الله تعالى حسنه بما وعد من عفا عما يجب له من الأجر الذي ضمنه، ففيه مع جزيل الثواب إصلاح ما بين عشيرته وعشيرة الجاني عليه بإطفاء الثائرة عنهما، وإذا كان هذا من أصعب ما يتحمله الإنسان وجب من توكيد الكلام فيه ما لا يحب في غيره، فأدخلت اللام على (من عزم الأمور) على معنى أنه من الأمور التي يُحتاج إلى توطين النفس عليها وتَخَيُّر أرفعِها وأعلاها.

وليس كذلك ما في سورة لقمان؛ لأنه قال: ﴿وَٱصۡبِرۡ عَلَىٰ مَآ أَصَابَكَۖ﴾ وليس يختص صبراً على ظلم يلحقه فيرغب في العفو عن الظالم... فأما الموضع الذي أبيح فيه الانتصاف، فالصبر فيه أحق، وكظم الغيظ معه أشد، والكلام فيه إلى التوكيد أحوج... فافتقر المكان الأول من تقوية الكلام فيما ينبه على الأصل، إلى ما لم يحتج إليه المكان الآخر»[57].

الحادي عشر: التقديم والتأخير

إن مما يستدل به على نفي التكرار وإثبات التصريف القرآني، التقديم والتأخير في الآيات المتشابهات، كما في قوله تعالى: ﴿وَيَعۡبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمۡ وَلَا يَنفَعُهُمۡ﴾[58]، وقوله تعالى: ﴿وَيَعۡبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُهُمۡ وَلَا يَضُرُّهُمۡۗ﴾[59].

والسر في ذلك قد بينه الخطيب بقوله: «إنما قدم يضرهم على ينفعهم في الآية الأولى؛ لأن العبادة تقام للمعبود خوفاً من العقاب أولاً، ثم رجاءً للثواب ثانياً، وقد تقدم في هذا المكان ما أوجب تقديم يضرهم على ينفعهم في الآية

(57) درة التنزيل، ص428.

(58) سورة يونس، الآية: 18.

(59) سورة الفرقان، الآية: 55.

الأولى، وهو قوله: ﴿إِنِّيٓ أَخَافُ إِنۡ عَصَيۡتُ رَبِّي عَذَابَ يَوۡمٍ عَظِيمٖ﴾[60]، فكأنه قال: ويعبدون من دون الله ما لا يخافون ضرراً في معصيته ولا يرجون نفعاً في عبادته، وقدم ﴿مَا لَا يَضُرُّهُمۡ﴾ على ﴿مَا لَا يَنفَعُهُمۡ﴾ في هذا المكان لهذا المعنى ولهذا اللفظ.

وأما في سورة الفرقان فقد تقدمت قبلها آيات قدم فيها الأفضل على الأدون، كقوله عزَّ وجلَّ: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي مَرَجَ ٱلۡبَحۡرَيۡنِ هَٰذَا عَذۡبٞ فُرَاتٞ وَهَٰذَا مِلۡحٌ أُجَاجٞ﴾[61]، وقوله بعده: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ مِنَ ٱلۡمَآءِ بَشَرٗا فَجَعَلَهُۥ نَسَبٗا وَصِهۡرٗاۗ وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرٗا﴾[62]، وصلة النسب أفضل من صلة المصاهرة، كما أن العذب من الماء أفضل من الملح، وقال بعده ﴿وَيَعۡبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُهُمۡ﴾ أي يتكلفون المشقة بعبادة ما لا يرجونه لنفع ولا يخشونه لضر، فقدم الأفضل على الأدون لهذا المعنى وللبناء على ما تقدم من الآيات، فجاء في كل موضع على ما اقتضاه ما تقدمه وصح في المعنى الذي اعتمد له»[63].

الثاني عشر: اختلاف الجمع والإفراد

نجد الإسكافي أحياناً ينفي التكرار عن الآيات المتشابهة، اعتماداً على اختلاف الجمع والإفراد، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّلۡمُتَوَسِّمِينَ ۝٧٥ وَإِنَّهَا لَبِسَبِيلٖ مُّقِيمٍ ۝٧٦ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَةٗ لِّلۡمُؤۡمِنِينَ﴾[64].

إذ قال: «الجواب أن يقال في ذلك قوله: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّلۡمُتَوَسِّمِينَ﴾ إشارة إلى ما قص من حديث لوط وضيف إبراهيم وتعرُّض قوم لوط لهم طمعاً فيهم، وما كان من أمرهم آخِراً من إهلاك الكفار وقلب المدينة على من فيها، وإمطار الحجارة على من غاب عنها، وهذه أشياء كثيرة في كل واحد منها آية

---

(60) سورة يونس، الآية: 15.

(61) سورة الفرقان، الآية: 53.

(62) سورة الفرقان، الآية: 54.

(63) درة التنزيل، ص209، 210.

(64) سورة الحجر، الآيات: 75 ـ 77.

وفي جميعها آيات لمن يتوسم، أي لمن يتدبر السمة، وهو ما وسم الله تعالى به العاصين من عباده ليستدلوا بها على حال مَنْ عَنَدَ عن عبادته فتجَنَّبها.

وكان ذكر الآيات ها هنا أولى وأشبه بالمعنى، وأما قوله: ﴿وَإِنَّهَا لَبِسَبِيلٍ مُّقِيمٍ ۝٧٦ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ أي تلك المدينة المقلوبة ثابتة الآثار، مقيمة للنظار، فكأنها بمرأى العيون لبقاء آثارها، وهذه واحدة من تلك الآيات، فلذلك جاء عقبها: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾»[65].

الثالث عشر: الإجمال والتفصيل

وقد يعتمد على نفي التكرار على ما بين الآيات من إجمال وتفصيل، كما في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّاكُمْ ۚ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ﴾[66]، وقال في سورة الحج: ﴿ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ۖ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِن بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا ۚ وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً﴾[67].

«الجواب أن يقال: ذكر في سورة النحل الجملة التي فصلت في سورة الحج وكانت لفظة (بعد) لجملة الزمان المتأخر عن الشيء، قال: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ﴾ فأجمل ما فصل في السورة الأخرى، وبعده: ﴿ثُمَّ يَتَوَفَّاكُمْ ۚ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ﴾ أي يعزب عنه في حال الهرم ما كان يعلمه قَبْلُ من الحِكَم ويستدركه من الآراء المصيبة ويرتكبه من المذاهب القويمة.

كان هذا موضع جمل لا تفصيل معها ولا تحديد، ولم يكن كذلك الأمر في سورة الحج؛ لأنه قال: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن تُرَابٍ﴾[68]، يعني أصلكم وهو آدم ـ عليه السلام ـ ﴿ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ﴾[69] أولاده

---

(65) درة التنزيل، ص252 ـ 253.
(66) سورة النحل، الآية: 70.
(67) سورة الحج، الآية: 5.
(68) سورة الحج، الآية: 5.
(69) سورة الحج، الآية: 5.

﴿ثُمَّ مِن عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ﴾[70] فذكر تفصيل الأحوال ومباديها، فقال: من كذا ومن كذا الابتداء كل حال يتنقل منه إلى غيره، فبنى ذكر الحال التي ينتقل فيها من العلم إلى فقده على الأحوال التي تقدم ذكرها، فكما حدد أوائلها بمن كذلك حدد الحال الأخيرة المنتقلة عما قبلها بمن قال: ﴿بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا﴾ أي فقد العلم من بعد أن كان عالماً فباين الموضع الأول لذلك»[71].

الرابع عشر: اختلاف المحكيات

إن مما نفى به الإسكافي التكرار عن الآيات المتشابهة، هو اختلاف المحكيات، كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿16﴾ ثُمَّ لَآتِيَنَّهُم مِّن بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَن شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ﴾[72]، وقوله تعالى في سورة الحجر: ﴿قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿39﴾ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾[73]، وقوله تعالى في سورة ص: ﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿82﴾ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾[74].

«والجواب عن اختلاف الألفاظ المحكية أن يُقال متى حملت الباء على القسم في قوله: ﴿بِمَا أَغْوَيْتَنِي﴾ في الآيتين بشهادة الآية الثالثة وهي: ﴿فَبِعِزَّتِكَ﴾ لم يكن هناك اختلاف في المعنى؛ لأن المراد في قوله بإغوائك إياي، وهو يحتمل وجوهاً من المعنى، أحدهما أن يكون المراد بتخييبك إياي لأجتهدن في تخييبهم، وهذا ظاهر الكلام؛ لأن القسم متلقى باللام؛ ولأن قوله: ﴿فَبِعِزَّتِكَ﴾ في مقابلتهما من الآية الأخرى، وتخييب الله إياه هو بعزته. . .

والثاني أن يكون المراد بإهلاكك إياي بأن لعنتني، وهذا الفعل أيضاً عزة

---

(70) سورة الحج، الآية: 5.

(71) درة التنزيل، ص269.

(72) سورة الأعراف، الآيتان: 16 و17.

(73) سورة الحجر، الآيتان: 39 و40.

(74) سورة ص، الآيتان: 82 و83.

من الله، وكذلك إن حمل على معنى الحكم بغوايته فهو عزة من الله ـ تعالى ـ وإذا كان كذلك تساوت في المعنى، وكُلٌّ قسمٌ والإغواء الذي هو التخييب أو الإهلاك أو الحكم بالغواية، كل ذلك عزّة من الله تعالى فالقسم به كالقسم بعزته»[75].

الخامس عشر: الإظهار والإضمار

ونجد أن من الدلالات التي يستدل بها على نفي التكرار، الإظهار والإضمار كما فعل الخطيب الإسكافي عند توجيهه لقوله تعالى: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ ءَامَنتُم بِهِۦ قَبْلَ أَنْ ءَاذَنَ لَكُمْ﴾[76]، وقوله تعالى في سورة طه والشعراء: ﴿قَالَ ءَامَنتُمْ لَهُۥ قَبْلَ أَنْ ءَاذَنَ لَكُمْ﴾[77].

إذ قال: «والجواب عن الموضع الأول هو إظهار الاسم في سورة الأعراف وإضماره فيما سواها إن الذكر العائد إلى فرعون بعد في سورة الأعراف لأنه جاء في الآية العاشرة في الآية التي أضمر فيها ذكره وهي قوله: ﴿قَالَ نَعَمْ وَإِنَّكُمْ لَمِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ﴾[78].

وجاء في الآية العاشرة من هذه السورة: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ ءَامَنتُم بِهِۦ﴾ ولم يبعد هذا الذكر في الآيتين اللتين في سورة طه والشعراء، لأن فرعون مذكور في سورة طه في جملة قومه الذين أخبر عنهم بقوله: ﴿قَالَ أَجِئْتَنَا لِتُخْرِجَنَا مِنْ أَرْضِنَا بِسِحْرِكَ يَٰمُوسَىٰ﴾[79] وبعد: ﴿فَتَوَلَّىٰ فِرْعَوْنُ فَجَمَعَ كَيْدَهُۥ ثُمَّ أَتَىٰ ﴿٦٠﴾ قَالَ لَهُم مُّوسَىٰ وَيْلَكُمْ لَا تَفْتَرُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا فَيُسْحِتَكُم بِعَذَابٍ وَقَدْ خَابَ مَنِ ٱفْتَرَىٰ﴾[80]. وهذا خطابه لفرعون وقومه، وضميرهم مُنْطَوٍ على ضميره إلى قوله: ﴿فَأَجْمِعُوا۟ كَيْدَكُمْ ثُمَّ ٱئْتُوا۟

(75) درة التنزيل، ص144، 145.
(76) سورة الأعراف، الآية: 123.
(77) سورة طه، الآية: 71، والشعراء، الآية: 49.
(78) سورة الأعراف، الآية: 114.
(79) سورة طه، الآية: 57.
(80) سورة طه، الآيتان: 60 و61.

صَفًّاۚ﴾[81]، والذكر في قوله: ﴿قَالَ ءَامَنتُمۡ لَهُۥ﴾ إنما هو في السابع من الآي التي جرى ذكره فيها.

وكذلك في سورة الشعراء لم يبعد الذكر بعده في سورة الأعراف، ألا ترى أن آخر ما ذكر فيما اتصل بهذه الآية قوله تعالى: ﴿قَالَ نَعَمۡ وَإِنَّكُمۡ إِذٗا لَّمِنَ ٱلۡمُقَرَّبِينَ﴾[82].

وذكره بعد ذلك في الآية الثامنة من الآية التي جرى ذكره فيها، فلما بعد الذكر في سورة الأعراف خلاف بُعْده في السورتين، إذ كان في إحداهما في السابعة وفي الأخرى في الثامنة، وهي في الأعراف في العاشرة أعيد ذكره الظاهر لذلك»[83].

السادس عشر: اختلاف التعقيبات

استدل الإسكافي على نفي التكرار باختلاف التعقيبات، كما في قوله تعالى: ﴿يُنۢبِتُ لَكُم بِهِ ٱلزَّرۡعَ وَٱلزَّيۡتُونَ وَٱلنَّخِيلَ وَٱلۡأَعۡنَٰبَ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَةٗ لِّقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١١﴾ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَۖ وَٱلنُّجُومُ مُسَخَّرَٰتُۢ بِأَمۡرِهِۦٓۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ ﴿١٢﴾ وَمَا ذَرَأَ لَكُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ مُخۡتَلِفًا أَلۡوَٰنُهُۥٓۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَةٗ لِّقَوۡمٖ يَذَّكَّرُونَ﴾[84].

وأرجع سر اختلاف هذه التعقيبات إلى أن التفكر إعمال النظر لِتَطَلُّبِ فائدة، وهذه المخلوقات التي تنجم من الأرض إذا فكر فيها علم أن معظمها ليس إلا للأكل، وأن الأكل به قوام ذي الروح، وأن المنعم عليه يحتاج أن يعرف المنعم به؛ ليقصده بشكر إحسانه.

فهذا موضع تفكر بعث الناس عليه ليفضي بهم إلى المطلوب منهم.

---

(81) سورة طه، الآية: 64.

(82) سورة الشعراء، الآية: 42.

(83) درة التنزيل، ص175، 176.

(84) سورة النحل، الآيات: 11 ـ 13.

وأما تعقيب ذكر الليل والنهار وما سخر في الهواء من الأنواء بقوله: ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ فلأن متدبر ذلك أعلى مرتبة من متدبر ما تقدم، إذ كانت المنافع المجعولة فيها أخفى وأغمض، فمن استدرك الآيات فيها استحق الوصف بما هو أعلى من رتبة المتفكر المتدبر؛ لأنه المنزلة الثانية التي تؤدي إليها الفكرة، وهو أن يعقل منها مطلوبة منها، ويدرك فائدته منها.

وأما الآية الثالثة وهي: ﴿لَآيَةً لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ﴾ فلأنه لما نبّه في الأولَيَيْن على إثبات الصانع نبّه في الثالثة على أنه لا شبه له مما صنع؛ لأن من رأى المخلوقات أصناماً مزدوجة مؤتلفة أو مختلفة نفى عنه صفاتها وعلم أن خالقها يخالفها لا يشبهها ولا تشبهه[85].

يتضح من العرض السابق للدلالات المختلفة التي أوردها الخطيب الإسكافي، أنه يبين الفروق الدقيقة بين الآيات المتشابهة، لينفي التكرار عنها، اعتماداً على هذه الدلالات المختلفة.

والمتمعّن في هذه الدلالات التي ذكرها الإسكافي عند توجيهه للآيات المتشابهة يجد أنه ينفي التكرار عن القرآن الكريم، ويشير إلى مدلولات التصريف القرآني، دون التصريح بذلك.

وقد استخدم هذه الدلالات استخداماً دقيقاً في التعمّق في فهم معاني الآيات، والكشف عن أسرارها، ولطائفها الدقيقة.

وقد استفاد من معرفته الواسعة بأسرار اللغة العربية وبلاغتها، وسخّر تلك المعرفة لإبراز المعاني الدقيقة التي تستخرج من أساليب نظم الكلام.

والحق أن اختلاف هذه الدلالات يدل على التصريف العجيب، والتنوع البديع، الذي تميز به الكتاب العزيز.

والحمد لله رب العالمين

---

(85) درة التنزيل، ص258، 259.

مصادر البحث ومراجعه

1 ـ **القرآن الكريم**، مصحف الجماهيرية، برواية الإمام قالون، والرسم العثماني على ما اختاره الحافظ أبو عمرو الداني، أشرفت على إعداده وطباعته ونشره، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، طرابلس/ ليبيا.

2 ـ **الإتقان في علوم القرآن**، للحافظ جلال الدين السيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث القاهرة، د.ت.

3 ـ **البرهان في علوم القرآن**، للإمام بدر الدين الزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة بيروت، ط الثانية 1391هـ/ 1972م.

4 ـ **البرهان في متشابه القرآن**، للإمام محمود بن حمزة الكرماني، تقديم ومراجعة، أحمد عز الدين وعبد الله خلف الله، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع المنصورة، ط الأولى 1411هـ/ 1991م.

5 ـ **بلاغة تصريف القول في القرآن الكريم (المقاصد الكبرى)** إعداد الباحث: عبد الله محمد النقراط، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، السنة الجامعية 1997، 1998م، وهي أطروحة دكتوراه (نشر دار قتيبة للطباعة والنشر 2003ف).

6 ـ **درّة التّنزيل وغرّة التّأويل في بيان الآيات المتشابهات في كتاب الله العزيز**، للخطيب الإسكافي، برواية أبي الفرج الأردستاني، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط الثالثة 1979م.

7 ـ **كشف المعاني في المتشابه من المثاني**، تأليف بدر الدين بن جماعة، تحقيق وتعليق عبد الجواد خلف، منشورات جامعة الدراسات الإسلامية كراتشي، باكستان، ط الأولى 1410هـ/ 1990م.

8 ـ **مجلة كلية الدعوة الإسلامية طرابلس/ ليبيا**، العدد السابع عشر 2000م.



د. عبد السّلام محمّد أبو سعد
كلية الدعوة الإسلامية

الحلقة الأولى(*)

أولاً: الفقه الإسلامي في الأندلس قبل ظهور المدارس الفقهية

من الصعب على الباحث أن يحدد تاريخاً معيناً لبداية الفقه الإسلامي في الأندلس. ومردّ ذلك إلى أن الفقه الإسلامي لم يكن قد وصل إلى درجة النضج والاستقلال عن العلوم الإسلامية الأخرى إبّان الفتح الإسلامي للأندلس (92 ـ 93هـ).

هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى فإن حركة الجهاد ونشر الدين قد غلبت على مناحي الحياة الأخرى. فلا مجال للتوسع في تقرير الأحكام الفقهية

(*) نشرت الحلقة الثانية في العدد الثامن عشر من المجلة.

واستنباطها من أدلتها الشرعية . . علاوة على «أن حركة التعريب لم تبدأ مع الفتح الإسلامي، وإنما انتظرت ريثما اطمأنت شعوب الأرض المفتوحة إلى الدين الجديد، ثم اتجهت إلى التعريب لكي تتعلم لغة القرآن، كتاب دينها الجديد»[1]. ولا يخفى أن فهم العربية ومعرفة أساليبها وأسرارها في مقدمة الشروط التي يجب أن تتوفر فيمن يريد معرفة الأحكام الشرعية من أدلتها الأصلية.

على أن ذلك لا ينفي أن يكون نفرٌ من أهل الأندلس الداخلين في دين الله أفواجاً ـ عقب الفتح ـ قد تفقهوا في المبادئ الأولى للشريعة الإسلامية التي يحتاجون إليها في أداء شعائرهم الدينية، وحاجاتهم اليومية. وقد تلقوا هذه المبادئ من جند الفتح ـ من الفقهاء والقراء ـ الذين قدموا مع موسى بن نصير لإعلاء كلمة الله ونشر دينه في العالمين.

فقد تقرر أن حركة الجهاد تسير وفق خطوات محددة، رسمها رسول الله ﷺ تبدأ بالدعوة إلى الإسلام وشرح مبادئه وأهدافه، ثم الدعوة إلى دفع الجزية، وهي مبلغ محدود من المال، يدفعه القادر في مقابل الحماية والرعاية التي يحظى بها من قبل الدولة الإسلامية، كما يدفع المسلم الزكاة إذا توفرت شروطها. فإن أبي المدعوون الإسلام أو الجزية كان ذلك دليلاً على وقوفهم في وجه الدعوة، وبرهاناً على منعهم من وصولها إلى الناس أجمعين، وحينئذ يكون القتال، وبعبارة أخرى: لا يكون السيف إلا حيث يرفض المصحف.

وكان جند الإسلام الفاتحون يحملون معهم المصاحف حيثما ارتحلوا وحلوا، للقراءة والتدبر والإقراء وقت الراحة. . وخير دليل على ذلك، ما رواه البخاري في صحيحه[2]، عن اختلاف جند العراق والشام في القراءة، حينما كانوا يستعدون لفتح (أرمينيا وأذربيجان) على عهد عثمان بن عفان رضي الله

---

(1) د. عائشة عبد الرحمٰن، لغتنا والحياة، ص61.

(2) صحيح البخاري بشرح السندي، باب جمع القرآن، المكتب الثقافي، القاهرة 3/ 225.

عنه، فكان ذلك مما دعا عثمان إلى الأمر بتدوين المصاحف وتوحيدها، وحمل الناس عليها، وترك ما عداها، حسماً لباب الخلاف في قراءة القرآن.

وبهذا يعلم أن جند الفتح دعاةٌ قبل أن يكونوا فاتحين، وهداةٌ قبل أن يكونوا مقاتلين، ويتاح لنا القول أن معنى الفتح المنظور الإسلامي هو فتح القلوب والعقول، لا فتح الديار والحقول.

وتأكيداً لهذا المعنى: ذكر أبو العرب، في طبقات علماء إفريقية ـ أن عمر بن عبد العزيز أرسل عشرة من التابعين لأهل إفريقية يفقهونهم في الدين، وأشار إلى أن من بين هؤلاء العشرة من دخل الأندلس مع جند الفتح[3]. وهذا شاهد على أن أثر هؤلاء لم يقتصر على إفريقية بل تعداه إلى المغرب كله حتى شمل الأندلس.

وثبت كذلك أن موسى بن نصير أخذ معه طائفة من الفقهاء والقراء، جلهم من التابعين، ليعلموا أهل الأندلس القرآن ومبادئ الدين.

وكان في مقدمة هؤلاء التابعين:

1 ـ المنيذر الإفريقي، الطرابلسي[4].

اختلف في صحبته، فعده ابن عبد البر من الصحابة، وروى منه حديثاً عن النبي ﷺ: «من قال حين يصبح: رضيت بالله ربا، وبالإسلام ديناً، وبمحمد ﷺ، فأنا الزعيم له، فلآخذن بيده، فلأدخلنه الجنة»[5].

وذكره البخاري في التاريخ الكبير بالكنية، فقال: أبو المينذر، صاحب

---

(3) طبقات علماء إفريقية، تح: بشير الكبوش، ومحمد المطوي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1983، 1/ 100.

(4) ترجمته في: الإصابة، تح: البيجاوي 6/ 228؛ والاستيعاب على هامش الإصابة الإصابة 3/ 528؛ وأسد الغابة: 4/ 193، 199؛ ونفح الطيب 2/ 5 وما بعدها، وتهذيب التهذيب 5/ 517؛ والتاريخ الكبير للبخاري 8/ 75.

(5) الاستيعاب على هامش الإصابة 3/ 528.

رسول الله ﷺ كان قد حدث بإفريقية عن رسول الله ﷺ: «من قال: رضيت بالله ربا. .»[6] الحديث.

ونقل ابن الأبار عن الحجاري: أنه من الصحابة، وأنه دخل الأندلس مع موسى غازياً[7].

وقال المقري: «من الداخلين إلى الأندلس: المينذر، الذي يقال إنه صحابي، رأى رسول الله ﷺ»[8].

وأنكر بعضهم أن يكون أحد من الصحابة دخل الأندلس.

روى عنه عبد الرحمٰن الحبلي[9].

2 ـ موسى بن نصير[10] **(19 ـ 97هـ).**

هو التابعي الجليل، والقائد المظفر، الذي لم يهزم له جيش قط[11]، أبو عبد الرحمٰن، موسى بن نصير بن عبد الرحمٰن بن زيد اللَخمي. أصله من لخم، وولد في خلافة عمر بن الخطاب، سنة تسع عشرة من الهجرة النبوية.

تولى إمارة شمال إفريقيا لبني مروان من الحدود المصرية إلى بحر الظلمات.

أغزى الأندلس سنتي (91، 92هـ) ودخلها غازياً سنة ثلاث وتسعين، وغادرها سنة أربع وتسعين، فكان مقامه بها سنة من يوم دخلها إلى أن غادرها[12].

---

(6) التاريخ الكبير 8/ 75، ترجمة رقم: 2221.

(7) المقري، نفح الطيب، 1/ 256، 259.

(8) (م. س): (ن. ص).

(9) ستأتي ترجمته.

(10) ترجمته في: تاريخ علماء الأندلس 1/ 146، 197؛ ونفح الطيب 1/ 269 ـ 287؛ وشذرات الذهب 1/ 112، 113؛ الأعلام 7/ 330.

(11) تتمة الشجرة 107.

(12) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس 1/ 146.

روى عن تميم الدارمي. وروى عنه يزيد بن مسروق اليحصبي[13].

وتوفي بائساً بوادي القرى سنة سبع وتسعين من الهجرة[14].

3 ـ حنش الصنعاني: (ت100هـ ـ 718م)[15].

هو التابعي الجليل، حنش بن عبد اللّه الصنعاني. من صنعاء الشام، وليس من صنعاء اليمن[16]. كان مع علي بالكوفة، فلما قتل رحل إلى مصر، وأقام بها، فعد من المصريين[17]. وكان ممن وقفوا مع عبد اللّه بن الزبير، ضد عبد الملك بن مروان، فظفر به عبد الملك، ولكنه عفا عنه لمعروف سابق له عنده[18].

غزا حنش إفريقية مع رفيقه رويفع بن ثابت الأنصاري، وغزا الأندلس مع موسى بن نصير.. وكان أول من تولى عشور أفريقية في الإسلام[19].

روى عن عبد اللّه بن عباس، ووثقه أبو زرعه[20]. كما روى عن رفيقه رويفع بن ثابت الأنصاري المدفون في برقة بليبيا[21].

وروى عنه: الحارث بن زيد، وسُلامان بن عامر، وسيار بن عبد الرحمٰن، وربيعة بن سليمان، وغيرهم[22]. وتوفي بإفريقية سنة مائة من الهجرة[23].

---

(13) تتمة الشجرة 107.

(14) ابن الفرضى (م.س): 1/ 147.

(15) ترجمته في: تاريخ علماء الأندلس 1/ 125؛ رياض النفوس 1/ 144؛ تهذيب ابن عساكر 715؛ جذوة المقتبس 189؛ الكامل لابن الأثير ـ حوادث 155؛ الروض الأنف 2/ 241؛ ظهر الإسلام 3/ 48، الأعلام 2/ 286.

(16) وقد وهم أحمد أمين فعده من صنعاء اليمن ظهر الإسلام 3/ 48.

(17) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس 1/ 125؛ وضحى الإسلام 3/ 48.

(18) المقري، (م.س).

(19) ابن الفرضي 1/ 126؛ والمقري (ف.م) 1/ 278.

(20) المصدران السابقان.

(21) الاستيعاب 1/ 501.

(22) ابن الفرضي 1/ 125 وما بعدها.

(23) ابن الفرضي (م.س) وابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب 1/ 119.

وقال ابن الفرضي: «وجدت في كتابي، عن أبي محمد الباجي أو غيره: حنش بن عبد الله، من التابعين، دخل الأندلس، وكان «بسراقسطة»، وأسس بها جامعها، وبهامات، وقبره معروف بها إلى اليوم»[24].

ونقل المقري من ابن بشكوال: أن حنشاً أسس قبلة (جامع ألبيرة)، وعدّل ووزن قبلة (جامع قرطبة) الذي هو فخر الأندلس.. وقال المقري: «وكفى الأندلس شرفاً دخوله لها»[25].

4 ـ علي بن رباح اللخمي[26]. (15 ـ 114هـ)

تابعي جليل من أهل البصرة، يكنى أبا عبد الله، ولد عام اليرموك، سنة خمس عشرة من الهجرة[27].

كانت له مكانة عند عبد العزيز بن مروان، ثم تغير عنه، فأغزاه أفريقية، فلم يزل بها إلى أن توفي سنة أربع عشرة ومائة من الهجرة[28].

اشترك مع عبد الله بن سعد في معركة (ذات السواري)، واشترك مع موسى بن نصير في فتح الأندلس[29].

5 ـ عبد الله بن يزيد المعافري، الحنبلي، الأنصاري، أبو عبد الرحمٰن (ت100هـ ـ 718م)[30]

تابعي جليل، من الفقهاء الذين بعثهم عمر بن عبد العزيز لأهل إفريقية

---

(24) تاريخ علماء الأندلس 1/ 127.

(25) نفح الطيب 1/ 287، 813.

(26) ترجمته في: ابن الفرضي 1/ 354؛ المالكي، رياض النفوس 1/ 77؛ المقري، نفخ الطيب 1/ 278، 813؛ وابن العماد، شذرات الذهب 1/ 199، ظهر الإسلام 3/ 48. والمالكي، رياض النفوس 1/ 119.

(27) ابن الفرضي 1/ 310.

(28) ابن الفرضي (م.س) ونفح الطيب 1/ 218.

(29) نفح الطيب 3/ 8؛ ورياض النفوس 1/ 119؛ وانظر خبر علي بن رباح مع موسى بن نصير د. حسين مؤنس، بحث بعنوان (فتح المسلمين للأندلس)، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية بمدريد، العدد 18 ص112 وما بعدها، مدريد 1974، 1975.

(30) ترجمته في: ابن الفرضي 1/ 212؛ المقري، نفخ الطيب 1/ 278، 3/ 9؛ طبقات ابن سعد 7/ 511؛ البخاري، التاريخ الكبير (ق1/ ج3) ص226؛ 227؛ الأعلام 4/ 146.

يفقهونهم من الدين، شهد مع موسى بن نصير فتح الأندلس[31].

روى عن أبي أيوب الأنصاري، وعبد الله بن عمرو، وعقبة بن عامر، وفضالة بن عبيد، والمنيذر الإفريقي، وأبي ذر ـ رضي الله عنهم أجمعين[32].

وروى عنه جماعة، منهم: عقبة بن مسلم، وعبد الله بن هبيرة، وعباس بن العباس، وقيس بن حجاج، وشرحبيل بن شريك، وغيرهم[33].

ذكر البخاري في التاريخ الكبير أنه يعد في المصريين[34]، ونقل المقري عن ابن يونس في تاريخ المغرب: أنه توفي في القيروان سنة مائة من الهجرة[35].

ويذكر أهل قرطبة: أنه توفي بقرطبة، وأنه دفن بها، وقبره مشهور يتبرك به[36]. والله أعلم بحقيقة الأمر.

6 ـ حبان بن أبي جبلة، أبو النضر (ت120 أو 125هـ)[37]

تابعي جليل، من الفقهاء الذين بعثهم عمر بن عبد العزيز إلى أهل إفريقية ليفقهوا أهلها[38].

روى عن عبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمرو، وعبد الله بن عمر، وروى عنه: عبد الرحمٰن بن أنعم، وغيره[39].

---

(31) الأعلام 4/ 146.

(32) ابن الفرضي 1/ 212؛ والبخاري، التاريخ الكبير م5 (ق9/ ج3) ص226، ورياض النفوس 1/ 99 وما بعدها.

(33) المصادر السابقة.

(34) (م.س): (ن.ص).

(35) نفح الطيب 3/ 5 ـ 9؛ وابن الفرضي 1/ 212.

(36) المقري (م.س) 3/ 9.

(37) ترجمته في: ابن الفرضى 1/ 146؛ نفح الطيب 3/ 9؛ رياض النفوس 1/ 111؛ معالم الإيمان 1/ 158؛ البخاري، التاريخ الكبير (م3/ 90).

(38) المقري، والمالكي (م.س).

(39) المصادر السابقة.

ذكر ابن الفرضي: أنه غزا الأندلس مع موسى بن نصير، حتى انتهى إلى حصن من حصونها يقال: (حصن قرقشونة) فتوفي به[40].

وقيل: إنه توفي بإفريقية سنة عشرين أو خمس وعشرين من الهجرة[41].

7 ـ المغيرة بن أبي بردة، نشيط بن كنانة العذري (ت105هـ 727م)[42]

تابعي جليل، من الفقهاء، سمع أبا هريرة ـ رضي الله عنه، وروى عن أبيه أبي بردة[43]، وروى عنه: يحيى بن سعيد، وسعيد بن سلمة[44]، ومالك في الموطأ[45].

نقل المقري عن الحافظ بن بشكوال: أنه دخل الأندلس مع موسى بن نصير، فكان موسى يخرجه على العساكر[46].

وتوفى رحمه الله نحو سنة خمس ومائة من الهجرة[47].

8 ـ حيوة بن رجاء التميمي[48].

ذكر المقري ـ نقلاً عن ابن حبيب ـ أنه ممن دخل الأندلس مع موسى بن نصير، وأنه من جملة التابعين[49] ـ رضي الله عنهم. وتوقف ابن الأبار من تابعيته[50].

---

(40) تاريخ علماء الأندلس 1/ 146 وما بعدها.

(41) المقري، نفح الطيب 3/ 9.

(42) ترجمته في: ريارض النفوس 1/ 124؛ نفح الطثيب 3/ 10، وما بعدها؛ البخاري التاريخ الكبير 7/ 323؛ الأعلام 7/ 276.

(43) التاريخ الكبير (ن. ص).

(44) (م. س) والأعلام (نفسه).

(45) المقري 3/ 10.

(46) نفح الطيب 3/ 10، رياض النفوس 1/ 124، 125.

(47) الأعلام 7/ 276.

(48) ترجمته في المقري، نفح الطيب 3/ 10.

(49) المقري (ن. م).

(50) تكملة الصلة.

9 ـ عياض بن عقبة بن نافع الفهري[51]:

تابعي جليل، من خيار التابعين، ذكره ابن حبيب في الأربعة الذين حضروا غنائم الأندلس ولم يغلوا[52].

10 ـ عبد الجبار بن أبي سلمة بن عبد الرحمٰن بن عوف الزهري[53]:

تابعي جليل، من بني زهرة، جده عبد الرحمٰن بن عوف من العشرة المبشرين بالجنة، والذين توفي رسول الله ﷺ وهو عنهم راض.

وهو من الأربعة الذين حضروا غنائم الأندلس ولم يغلوا[54].

11 ـ مغيث الرومي (ت100هـ = 718م)[55].

وهو مغيث بن الحارث بن الحويرث بن جبيلة بن الأيهم الغساني، تابعي جليل، دخل الأندلس مع طارق بن زياد، وانتدبه طارق لفتح قرطبة، ففتحها، وأسر ملكها، في شوال سنة اثنتين وتسعين من الهجرة، ولم يؤسر من ملوك الأندلس غيره[56].

حدثت جفوة بينه وبين كل من موسى بن نصير، وطارق بن زياد، فرحل معهما إلى دمشق، فأنصفه الخليفة، وعاد ظافراً عليهما إلى الأندلس، فأقام بها، وأنسل كثيراً من ذوي النباهة والشأن، كان من بينهم: عبد الرحمٰن بن مغيث حاجب عبد الرحمٰن بن معاوية، وغيره[57].

12 ـ عبد الرحمٰن بن عبد الله الغافقي (ت114هـ = 732م)[58]:

تابعي جليل، تولى إمارة الأندلس بعد موسى بن نصير.

---

(51) ترجمته في رياض النفوس 1/ 132؛ نفح الطيب 3/ 10، رياض النفوس 1/ 132.

(52) نفح الطيب 1/ 287، رياض النفوس (ن. ص).

(53) ترجمته في المقري نفح الطيب 9/ 10.

(54) المقري (ن. م)، (ن. ص).

(55) المقري، نفح الطيب 3/ 12؛ ابن سعيد، البيان المغرب 2/ 9 ـ 16، الأعلام 7/ 276.

(56) البيان المغرب 2/ 9.

(57) المقري، نفح الطيب، 3/ 12، 13؛ البيان المغرب 2/ 9 وما بعدها.

(58) ابن الفرضي 1/ 256، وابن الأثير 5/ 64؛ البيان المغرب 2/ 26 ـ 28؛ المقري نفح الطيب 1/ 111؛ الحميدي، جذوة المقتبس 153 ـ 255.

ذكر ابن بشكوال أنه من التابعين الذين دخلوا الأندلس[59].

روى عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، واستشهد في قتال العدو سنة خمس عشرة ومائة من الهجرة في موقعة بلاط الشهداء[60]. وقال ابن الفرضي: قتله الروم بالأندلس سنة اثنتين وعشرين ومائة من الهجرة النبوية[61].

هؤلاء نخبة من التابعين الفقهاء الذين دخلوا الأندلس مع موسى بن نصير في أواخر القرن الأول من الهجرة، ذكرتهم دون غيرهم لما عرف عنهم من رواية الحديث والنباهة في الفقه، بالإضافة إلى دورهم في الجهاد وإعلاء كلمة الله.

وقد ذكر ابن حبيب أن من دخل الأندلس من التابعين سوى من لا يُعرف نحو عشرين رجلاً[62].

ولم يأت هؤلاء من أجل الغنيمة والكسب المادي، بل جاؤوا لإعلاء كلمة الله ونشر دينه في العالمين.

ولا نعلم على وجه اليقين عدد الذين بقوا منهم بالأندلس، والذين رجعوا إلى إفريقيا أو المشرق بعد الفتح، وإن كان المقري ذكر عن ابن حبيب أن نفراً منهم عادوا مع موسى بعد سنة من دخوله[63].

وفي كل الأحوال، فقد بقي هؤلاء الأعلام سنة في الأندلس، يعلمون أهلها القرآن، ويفقهونهم في الدين، وبذلك فهم الذين أرسوا الدعائم الأولى للثقافة الإسلامية في الديار الأندلسية، وهم الذين وضعوا أساس قبلة المسجد الجامع بقرطبة، كما وضعوا أسس غيره من المساجد بالمدن الأندلسية[64]، وعلى أيديهم تخرجت نخبة من الأعلام النبهاء، كان لهم دور الريادة في تأسيس الدعائم الأولى للثقافة التشريعية في الأندلس.

---

(59) المقري (ن.م) 15/ 16.

(60) المقري (م.س) 3/ 15، 16.

(61) تاريخ علماء الأندلس 1/ 257. وانظر: الحميدي، جذوة المقتبس 253 ـ 255.

(62) ابن سعيد، البيان المغرب 2/ 26.

(63) نفح الطيب 1/ 287.

(64) نفح الطيب 1/ 288، وتاريخ علماء الأندلس 1/ 256.

كانت الثقافة في هذه المرحلة شاملة للحديث، والفقه، والتفسير. وهي عبارة عن أحاديث تروي عن رسول الله ﷺ ومن خلال الأحاديث يروى تفسير آيات الأحكام، فقد كان التفسير حتى هذه المرحلة جزءاً من الحديث، وهو ما يعرف بالتفسير بالمأثور(65).

ومن خلال آيات الأحكام، وأحاديث الأحكام كانت تستنبط بعض الأحكام الشرعية، فكان هؤلاء الأعلام يقومون بهذه المهمة الجليلة.

وزعم (آنخل) أن القرآن الكريم كان المصدر الوحيد للتشريع الإسلامي في هذه المرحلة في الأندلس، كما هو الشأن في البلاد الإسلامية الأخرى(66). وهو زعم واهٍ لا يستند إلى دليل. بل كانت السنة النبوية منذ حياة الرسول ﷺ تمثل المصدر الثاني للتشريع الإسلامي بعد القرآن الكريم. كذلك عرف الناس الإجماع، والاجتهاد أو القياس منذ عهد الصحابة رضوان الله عنهم أجمعين.

والسنة ـ كما نعلم ـ وحيٌ من الله ـ تعالى إلى رسول الله ﷺ ووظيفة الرسول ﷺ البلاغ والبيان:

بلاغ الوحي إلى الناس. قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥ﴾(67).

وبيان ما يحتاج من الوحي إلى بيان. قال تعالى: ﴿وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلذِّكۡرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيۡهِمۡ﴾(68).

ولما لحق الرسول ﷺ بالرفيق الأعلى حدثت للصحابة أحداث وقضايا لم يكن لهم بها عهد في حياة النبي ﷺ ولم يجدوا لها حكماً في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ﷺ فكانوا يتشاورون ويتدارسون الأمر، فما أجمعوا عليه صار مصدراً ثالثاً للتشريع لا يجوز خلافه ولا الخروج عليه، فإن لم يجمعوا على أمر

---

(65) انظر: أحمد أمين، ضحى الإسلام 2/ 150 وما بعدها.

(66) تاريخ الفكر الأندلسي تر: د. حسين مؤنس ص2 وما بعدها.

(67) سورة المائدة، الآية: 69.

(68) سورة النحل، الآية: 44.

اجتهدوا بآرائهم، وقاسوا ما لم يكن فيه نص على ما فيه نص من الكتاب أو السنة، وذلك هو القياس. وبذلك ظهر المصدران الآخران للتشريع، وهم الإجماع، والقياس[69].

وعلى هدي الصحابة سار التابعون فمن بعدهم.

فالشريعة الإسلامية قائمة أصلاً على النقل من المصدرين الأساسين، الكتاب والسنة، إلا أنها تركت للعقل مجالاً واسعاً يتحرك فيه لاستنباط الأحكام، ينحصر في مجالين[70]:

الأول: فهم مقاصد الشريعة الإسلامية وأهدافها، ولا يتحصل ذلك إلا بشروط[71].

الثاني: استنباط الأحكام للقضايا التي لا نصوص فيها بالقياس على القضايا المنصوص على أحكامها، وذلك لأن النصوص تتناهى والقضايا لا تتناهى، بل هي متجددة ومختلفة باختلاف الأعصار والأمصار.

وقد هيأ الله لذلك طائفة من العلماء الأجلاء منذ عصر الصحابة والتابعين فمن بعدهم، وظيفتهم الدرس والبحث، واستنباط الأحكام، وفق الشروط والمعايير المقررة في أصول الفقه الإسلامي.

يقول القاضي عياض ـ بعد أن تحدث عن دور الصحابة في ذلك:

«ثم خلفهم في كل قرن اتباع صدق وعدل، وأخلاف هدًى وفضل، وأكناف معرفة وعلم، ومعادن خير وحلم، اختار الله منهم أئمة المسلمين، ونصب منهم أعلاماً للدنيا والدين، فبينوا للناس ما نُزّل إليهم، وشرحوا لهم ما أشكل عليهم، وانقادوا لما ثبت في السنن لديهم، واعتبروا باستنباطهم وصحيح

---

(69) انظر: الشيخ محمد الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي 123.

(70) انظر: مصطفى المشيني، مدرسة التفسير في الأندلس 51 وما بعدها.

(71) انظر الشاطبي، الموافقات، تح: محمد عبد الله دراز: 2/ 3 وما بعدها.

اجتهادهم حكم ما لم ينص على عينه، وقاسوا بما فهموه من الشرع حكمه في غيره..»[72].

وقد اقتضت الطبيعة البشرية، والثقافة الخاصة، والاستعداد الفردي، وكذلك ألفاظ اللغة ومدلولاتها أن يتمايز هؤلاء في القدرة على الاستنباط، وأن تتفاوت مداركهم، وتختلف مناهجهم ونتائجهم، وإن اتحدت أصولهم وأهدافهم، فظهر بذلك ما يعرف بالمدارس الفقهية[73].

وكان أهل الأندلس ـ كغيرهم من البلاد التي دخلها الإسلام ـ قد تخصص منهم طائفة من الأعلام النبهاء، تفرغوا لدراسة العلم، والتعمق في ميادينه، فنقلوا بعض هذه المذاهب الفقهية إلى بلادهم، سواء كان ذلك عن طريق الفقهاء الذين قدموا إلى الأندلس وحملوا معهم مذاهبهم، أو عن طريق علماء الأندلس الذين رحلوا إلى المشرق فأخذوا الفقه عن أعلامه وأئمته، ثم رجعوا إلى بلادهم ينشرونه بين أهاليهم.

ولما نشأت الدولة الأموية في الأندلس: (138 ـ 316هـ = 756 ـ 929م)، وعرف الناس الاستقرار، أقبلوا على اللغة العربية، لغة الدين والدولة، يتعلمونها، ويتعمقون في فهم معانيها وأساليبها.. وقد ذهب نفر من هؤلاء إلى الحج، وعرفوا في طريقهم كثيراً من المراكز الثقافية، في القيروان، وطرابلس، ومصر، والحجاز، وغيرها.

وكان من الطبيعي أن تزدهر الحركة العلمية في الدولة الجديدة، التي عُرِف رائدها بعلمه وتشجيعه للعلماء، كما عرف أبناؤه وأحفاده من بعده بذلك[74].

---

(72) ترتيب المدارك، الطبعة المغربية 1/ 5 وما بعدها.

(73) انظر: محمد الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي ص166، وما بعدها.

(74) انظر: ابن كثير، البداية والنهاية 10/ 33، وما بعدها؛ وابن العماد، شذرات الذهب 1/ 291 وما بعدها؛ وعمر رضا كحالة، معجم المؤلفين 5/ 163 وما بعدها.

ثانياً: المدارس الفقهية في الأندلس:

لم تلبث المذاهب الفقهية أن أخذت طريقها إلى الأندلس. وأول مذهب عرفه الأندلسيون هو مذهب الإمام الأوزاعي.

مذهب الإمام الأوزاعي:

ينسب هذا المذهب إلى مؤسسه الإمام عبد الرحمٰن بن عمرو الأوزاعي: (88 ـ 157هـ)[75]، ولد بالشام قرب دمشق، سنة ثمان وثمانين من الهجرة، وهو من أفاضل أتباع التابعين من أهل الشام.. كانت له رحلات عديدة في طلب العلم، تلقى خلالها عن يحيى بن كثير، وأقام عنده مدة، ثم رحل إلى البصرة للأخذ عن شيخها: الحسن البصري، ومحمد بن سيرين، وهما من كبار التابعين[76].

وقد دخل مذهب الأوزاعي مع الأندلس الأمويين القادمين من الشام حيث كان منتشراً هناك[77].

وكان الأوزاعي من المجاهدين الذين رابطوا في مدينة بيروت على العدو البيزنطي، ولهذا نجد في مذهبه اهتماماً خاصاً بالتشريعات الحربية وأحكام الحرب والجهاد. وكان هذا الاهتمام يناسب الأندلسيين الذين كانت حياتهم تقوم على الحرب وجهاد العدو.. كذلك كان مذهب الأوزاعي المذهب الرسمي لأهل الشام في ذلك الوقت من الزمان، ولذلك اعتنقه الأندلسيون تأثراً بالأمويين القادمين إليهم من الشام.. فقد كان تأثر الأندلسيين بالأمويين واضحاً

---

(75) ترجمته في: البداية والنهاية 10/ 33؛ زين الدين بن الخطيب، محاسن المساعي في مناقب الأوزاعي، بح: الأمير شكيب أرسلان؛ صبحي محمصاني: الأوزاعي وتعاليمه الإنسانية؛ أحمد مختار العبادي؛ في تاريخ المغرب والأندلس ص109، أحمد أمين، ضحى الإسلام 2/ 100؛ بروكلمان: تاريخ الأدب العربي 3/ 307.

(76) المصادر السابقة.

(77) الحجوي، الفكر السامي: (م1 ج2/ 366) وانظر: الناصري، الاستقصاء في أخبار المغرب الأقصى 1/ 125.

خلال فترة حكم الأمير عبد الرحمٰن بن معاوية[78] (الداخل).

وقد نقل العبادي عن ابن الفرضي: أن أول من نقل مذهب الأوزاعي إلى الأندلس هو القاضي الغرناطي: أسد بن عبد الرحمٰن السبائي (ت150هـ) بينما الذي في تاريخ علماء الأندلس لابن الفرضي: أنه من أهل (ألبيرة)، وأنه يروي عن مكحول والأوزاعي.. ولي قضاء (ألبيرة) في عهد الأمير عبد الرحمٰن بن معاوية، وكان حياً سنة خمسين ومائة من الهجرة[79].

ونقل القاضي عياض عن ابن حزم: أن صعصعة بن سلام الدمشقي (ت192هـ = 808م) هو أول من أدخل المذهب الأوزاعي وعلم الحديث إلى الأندلس، وكان قد قدم من دمشق إلى قرطبة، وتولى فيها الإفتاء حيناً من الدهر[80].

ولا مانع من أن يكون كل من الرجلين ساهم في نشر المذهب في زمانه، وفي المدينة التي استقر بها.

ومن أعلام المذهب: معاوية بن صالح، وعمر بن شراحيل، اللذان كانا يتداولان القضاء بقرطبة في عهد الأمير عبد الرحمٰن الداخل رحمه الله[81].

ومن أعلامه أيضاً: القاضي مصعب بن عمران، وهو شامي الأصل، دخل الأندلس في مدة الأمير عبد الرحمٰن الداخل، وكان راوية الأوزاعي، لا يتقلد مذهباً معيناً، ويقضي بما يراه صواباً[82].

وقد بقي مذهب الأوزاعي سائداً في الأندلس في مجال القضاء والفتيا إلى زمن ثالث أمراء الدولة الأموية: الحكم بن هشام (180 ـ 206هـ)، حيث غلب

---

(78) انظر: محمد أبو زهرة، مالك، ص383؛ والعبادي: (م.س) 109؛ والناصري، والحجوي؛ المصدران السابقان).

(79) تاريخ علماء الأندلس 1/ 74.

(80) انظر: ترتيب المدارك 1/ 26، 27؛ والأعلام 3/ 204؛ المغرب في حلى المغرب 1/ 44. وفي المغرب (توفي صعصعة 202هـ) وابن الفرضي 1/ 413.

(81) ابن حارث الخشني، قضاة قرطبة 61، 62.

(82) ابن سعيد، المغرب 1/ 144، والبناهي، تاريخ قضاة الأندلس 45.

مذهب مالك بن أنس رضي الله عنه[83]. ومنذ ذلك الحين صار مذهب الأوزاعي من الآثار التاريخية التي لا وجود لها في الأندلس إلا عند بعض المجتهدين، وفي مجال الفقه المقارن.

أسباب انقراض مذهب الأوزاعي بالأندلس[84]:

1 ـ عدم اهتمام الاتباع بنشر المذهب والدفاع عنه، كما فعل أصحاب مالك، والشافعي، وأبي حنيفة.

وقد أشار ابن أبي زرعة في تاريخه إلى هذه المسألة فقال: «روي أن سعيد بن عبد العزيز، وهو من كبار أصحاب الأوزاعي، كان يعاتب أصحاب الأوزاعي فيقول لهم: مالكم لا تجتمعون؟ مالكم لا تتذكرون؟»[85].

2 ـ عدم ملاءمة الموقع الجغرافي لموطن الإمام صاحب المذهب لنشر مذهبه، وقد أشار إلى هذه المسألة (المقريزي)، وجعلها من أهم الأسباب التي عجلت بانقراض مذهب الأوزاعي. فقد كان مذهبه بعيداً عن طريق الحج، حيث يتهيأ للمذهب اتصال العلماء به في رحلاتهم إلى الحج[86].

3 ـ منافسة اتباع مالك لأتباع الأوزاعي، ومضايقتهم لهم، الأمر الذي دفعهم إلى التخلي عنه والانتقال إلى مذهب مالك.

قال ابن الفرضي: «إن أبا كنانة، زهير بن مالك البلوي ـ من أهل قرطبة ـ كان على مذهب الأوزاعي، على ما كان عليه أهل الأندلس ـ قبل دخول بني أمية رحمهم الله، وكان ابن حبيب يعذل أبا كنانة على انحرافه عن مذهب المدينة وتمسكه برأي

---

(83) ترتيب المدارك؛ (م.س).

(84) انظر: مصطفى الهروس، المدرسة المالكية بالأندلس: منشورات وزارة الأوقات بالمغرب، 48، وصبحي محمصاني، الأوزاعي 46.

(85) (م.س)، (ن.ص).

(86) المصدران السابقان.

الأوزاعي، فكان يقول له: حسدتني إذ انفردت بالأوزاعية دون أهل البلد»[87].

وكان عبد الملك بن الحسين زوزان على مذهب الأوزاعي ثم تخلى عنه إلى مذهب مالك[88].

4 - لم يتح للأوزاعية ما أتيح للمالكية والشافعية والحنفية وغيرهم من مناصرة السلطان وأهل القرار.. فقد انفرد مذهب المالكية بالقضاء والفتيا وغيرها من الأعمال الإدارية في الأندلس وغيرها من بلاد المغرب، وكذلك الأمر بالنسبة للمذهب الحنفي في العراق، والزيدي في اليمن، والجعفري في إيران[89].

المذهب الحنفي:

عرف المذهب الحنفي طريقه إلى الأندلس، وكان ذلك قطعاً عن طريق الرحلات العلمية المتبادلة بين المشرق والمغرب.. وقد حاول بعض الرحالين من أتباعه نشره في الأندلس، ولكنهم لم يمكنوا من ذلك على الصعيدين الرسمي والشعبي، لغلبة المذهب المالكي على الأندلسيين واقتناعهم به.

روى المقدسي: أن فريقين من الحنفية والمالكية تناظرا يوماً بين يدي الأمير هشام بن عبد الرحمٰن (172 - 180هـ) فقال لهم: من أين كان أبو حنيفة؟. قالوا: من الكوفة. فقال: ومالك؟. قالوا: من المدينة. فقال: عالم دار الهجرة يكفينا[90].

ولم نعثر من خلال المصادر المتوفرة لدينا على فقيه حنفي اشتهر في أهل

---

(87) تاريخ علماء الأندلس 1/ 153.

(88) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس 1/ 269.

وانظر: الديباج، والجذوة، وترتيب المدارك.

(89) انظر: الهروسي، ومحمصاني، المصدران السابقان.

(90) أحمد مختار العبادي، نقلاً عن المقدسي - في تاريخ المغرب والأندلس 177.

الأندلس، فلم يعرف بين الأندلسيين من برع من المذهب الحنفي وذاد عنه، كما فعل بقي بن مخلد بالمذهب الشافعي، والمنذر بن سعيد البلوطي بالمذهب الظاهري.

ولعل العداء المستحكم الذي كان قائماً بين العباسيين ببغداد، والأمويين بالأندلس كان وراء ذلك، فقد كانت بغداد تعتنق المذهب الحنفي وتدعمه، وكان بنو أمية في الأندلس منغلقين على بغداد بسبب ذلك العداء، ولم يسمح للفكر المشرقي بالدخول إلى الأندلس إلا في ظل الأمير عبد الرحمٰن الثاني (207 ـ 238هـ) فقد رأى هذا الأمير بثاقب فكره وبعد نظره أن من الخير أن يترك سياسة الانعزال على بغداد التي سار عليها أسلافه، وأن يساير حركة التجديد التي ازدهرت في بغداد[91].

ولا يكاد الباحث يجد سوى إشارات خاطفة إلى دخول المذهب الحنفي إلى الأندلس. من ذلك: قول ابن فرحون: «ودخل منه شيء ما وراءها (أفريقية) من المغرب قديماً بجزيرة الأندلس ومدينة فاس»[92]. وقول عياض: «وأدخل بها [الأندلس] قوم من الرحالين شيئاً من مذهب الشافعي، وأبي حنيفة، وأحمد، وداود، فلم يمكنوا من نشره، فمات بموتهم، على اختلاف أزمانهم، إلا من تدين به في خاصة نفسه ممن لا يؤبه لقوله، على ذلك مضى أمر الأندلس إلى وقتنا»[93].

وذكر ابن سعيد عن ابن حزم: أن الأمير عبد اللّه بن عبد الرحمٰن الناصر، كان شافعياً، وأخوه عبد العزيز حنفياً، والمستنصر مالكياً...»[94].

المذهب الحنبلي:

كان المذهب الحنبلي أقل شأناً في الأندلس من المذهب الحنفي. فلم

(91) العبادي (م.س) ص125.

(92) الديباج المذهب 1/ 62.

(93) ترتيب المدارك 1/ 27.

(94) المغرب في حلى المغرب تح: شوقي ضيف 1/ 188.

نعثر من خلال المصادر المتوفرة على شخص اشتهر به، أو حاول نشره في الأندلس، ولم نجد سوى إشارات إليه، كالذي ورد عن القاضي عياض سابقاً، وما ورد من أن بقي بن مخلد التقى في بغداد بالإمام أحمد، وأخذ عنه، وعد من كبار أصحابه.. ولكن بقيا كان مالكياً، ثم صار شافعياً، مجتهداً متخيراً[95].

المذهب الشافعي:

كان المذهب الشافعي أكثر حظاً من أخويه الحنبلي والحنفي في الانتشار بين أهل الأندلس.. فقد وجد من الفقهاء من اعتنقه، وذاد عنه، وعمل على نشره، كما وجد من الأمراء من اعتنقه وأيده. واستمر في البلاد الأندلسية حيناً من الدهر.

ولعل مردّ ذلك إلى قرب مذهب مالك من مذهب الشافعي، وأن كثيراً من الفقهاء يعدون مذهب الشافعي تطويراً لمذهب مالك، فقد كان الشافعي من كبار أصحاب مالك قبل أن يستقل بمذهبه.

وأول من أدخل المذهب الشافعي إلى الأندلس:

1 ـ قاسم بن محمد بن قاسم بن محمد بن سيار البياني القرطبي (ت276هـ = 889م)[96].

من أهل قرطبة، رحل إلى المشرق في أوائل القرن الثالث الهجري، وتتلمذ على كبار شيوخ الشافعية، ثم عاد إلى الأندلس فأنكر على فقهائها التقليد، وبدأ بعمل على نشر المذهب الشافعي عن طريق التدريس والتأليف. وقد فتح بذلك باباً جديداً لم يألفه أهل الأندلس المالكيون، فثاروا في وجهه،

---

(95) المقري، نفح الطيب 2/ 518؛ وابن الفرضي 1/ 107؛ والحميدي، جذوة المقتبس 1/ 167؛ والداودي، طبقات المفسرين 1/ 166.

(96) ترجمته في: ابن الفرضي 1/ 397؛ تذكرة الحفاظ 2/ 199؛ طبقات الشافعية 2/ 87؛ بغية الملتمس 231، 232؛ نفح الطيب 6/ 127؛ الديباج المذهب 2/ 143؛ جذوة المقتبس 310؛ إيضاح المكنون 1/ 302؛ معجم المؤلفين 8/ 122؛ الأعلام 5/ 181؛ شذرات الذهب 2/ 170.

ووقفوا في سبيله، ثم انتهى به الأمر إلى الاجتهاد ونبذ التقليد[97]. «ولم يكن بالأندلس مثله في حسن النظر والبصر بالحجة»[98].

قال عنه رفيقه بقي بن مخلد: «وهو أعلم من محمد بن الحكم»، وقال: لم يقدم علينا من أهل الأندلس أعلم من قاسم»[99]. وقال محمد بن عمر بن لبانة: «ما رأيت أفقه منه»[100].

ألف قاسم من الرد على يحيى بن إبراهيم بن مزين، وعبد الله بن خالد، والعتبي كتاباً ضمنه الكثير من أفكاره[101].

وكان جامعاً الكثير من أنواع العلوم، فهو فقيه، مفسر، محدث، حافظ. وقد ترك آثاراً كثيرة منها[102]:

أ ـ الإيضاح من الرد على المقلدين.

ب ـ كتاب في خبر الواحد.

جـ ـ تفسير القرآن الكريم.

د ـ وغيرها في علوم مختلفة[103].

لكن الفضل يرجع فين انتشار المذهب الشافعي في الأندلس إلى:

2 ـ بقي بن مخلد، (أبو عبد الرحمٰن): (201 ـ 276هـ = 817 ـ 889م)[104].

---

(97) تاريخ علماء الأندلس 1/ 154؛ الديباج المذهب 2/ 193)؛ شذرات الذهب 2/ 170.

(98) السيد عبد العزيز سالم، قرطبة حاضرة الخلافة في الأندلس 1/ 300.

(99) شذرات الذهب (م.س).

(100) (م.س): (ن.ص).

(101) قرطبة حاضرة الخلافة في الأندلس 2/ 200.

(102) الأعلام 15/ 181؛ ومعجم المؤلفين 8/ 122.

(103) قرطبة حاضرة الخلافة في الأندلس 2/ 200 وما بعدها.

(104) ترجمته في: ابن الفرضي 1/ 107، 109؛ إرشاد، الأريب 7/ 75 ـ 85، جذوة المقتبس 167، 168؛ الصلة رقم 279؛ بغية الملتمس 299؛ تذكرة الحفاظ 1/ 229 ـ 231؛ البداية والنهاية 11/ 56، 57؛ نفح الطيب 11/ 285؛ شذرات الذهب 2/ 162؛ مرآة الجنان 2/ 190؛ =

من الصعب على الباحث اختصار القول في حياة هذا العلم وآثاره.. فهو أحد أركان العلم، ومن أبرز الذين كان لهم دور في بناء صرح الحضارة ونشر العلوم في البلاد الأندلسية.

ولد في قرطبة، وتلقى العلم عن أعلام بلاده، وفي مقدمتهم: محمد بن عيسى الأعشي، ويحيى بن يحيى الليثي، وعبد الملك بن حبيب.

ثم رحل إلى المشرق رحلتين: استمرت الأولى عشرين عاماً، والثانية أربعة وعشرين عاماً. سمع خلالهما من خلق قل أن يتوفر لغيره، فقد بلغ عدد الشيوخ الذين أخذ عنهم أكثر من أربعة وثمانين ومائتي شيخ، ليس فيهم عشرة ضعفاء، وجلهم مشاهير[105].

ومن شيوخه في المشرق: يحيى بن عبد الله بن بكير، صاحب مالك، وأحمد بن حنبل، وأبو ثور، صاحب الشافعي، ومحمد بن يحيى بن عمر، صاحبُ ابن عيينه، وعبد الله بن أبي شيبة، وسمع بإفريقية من سحنون، وعون بن يوسف، وغيرهما[106].

وقد أسس بقي مع رفيقه محمد بن وضاح مدرسة الحديث في الأندلس[107]. وكان الغالب على أهلها قبل ذلك التمسك بفروع مذهب مالك وأصحابه[108].

وقد تصدى له فقهاء المذهب المالكي، وأرادوا الوقوع به، وتكلموا في حقه عند الأمير (محمد بن الحكم)، لأنه أراد أن يعلم الناس فقه الشافعي

= طبقات المفسرين للسيوطي 1/ 9، 10؛ كشف الظنون 4/ 44؛ الأعلام 2/ 60، معجم المؤلفين 3/ 53؛ قرطبة حاضرة الخلافة في الأندلس 2/ 99، بروكلمان، تاريخ الأدب العربي 2/ 201؛ سزكين تاريخ التراث العربي 9/ 389؛ أحمد أمين، ظهر الإسلام 3/ 83.

(105) تاريخ علماء الأندلس 1/ 92، 93. وانظر: قرطبة حاضرة الخلافة في الأندلس 2/ 197.

(106) ابن الفرضي (م.س).

(107) انظر: نوري معمر، محمد بن وضاح مؤسس مدرسة الحديث في الأندلس مع بقي بن مخلد.

(108) ابن الفرضي (م.س).

ومسند ابن أبي شيبة في الجامع . . . ولولا رجاحة عقل الأمير وبعد نظره لأوذي بقي لذلك[109] .

وكان مما انفرد به بقي بن مخلد أنه أول من أدخل كتب الإمام الشافعي، ومسند ابن أبي شيبة[110] .

وقد ترك بقيٌّ كثيراً من الآثار العلمية في الفقه والحديث والتفسير، من أجلها: كتاب التفسير، الذي قال عنه ابن حزم: «أقطع بأنه لم يؤلف في الإسلام مثله، ولا تفسير ابن جرير ولا غيره»[111] .

وكذلك كتابه المسند الكبير، الذي رتبه على أسماء الصحابة، فروى عن ألف وثلاثمائة صحابي ونيف، ثم رتب أحاديث كل صحابي على أبواب الفقه، ومسائل الأحكام، فهو مصنف ومسند في وقت واحد. وله كتاب في فتاوى الصحابة والتابعين، وعدد ما لكل صحابي من الحديث عن النبي ﷺ[112] .

وتلقى عنه جماعة من العلماء، منهم: أسلم بن عبد العزيز، ومحمد بن عمر بن لبانة، وأبو أمية الحجاري، وغيرهم[113] .

وجملة القول: فإن بقي بن مخلد هو الذي هيأ الفرصة للانتشار المحدود للمذهب الشافعي في البلاد الأندلسية.

وزاد انتشار المذهب الشافعي في عهد الأمير (الحكم المستنصر: 350 ــ 366هـ = 261 ـ 976م). فقد كان هذا الأمير أكثر خلفاء بني أمية تسامحاً وحرية

---

(109) شذرات الذهب 2/ 162؛ تاريخ الفكر الأندلسي، تر: حسين مؤنس 323؛ وتاريخ علماء الأندلس 1/ 92؛ وظهر الإسلام 3/ 63.

(110) ابن الفرضي (م. س).

(111) نفح الطيب 2/ 518، جذوة المقتبس 1/ 116؛ تاريخ علماء الأندلس 1/ 107؛ وطبقات المفسرين للداودي 1/ 116؛ ومعجم المؤلفين 3/ 53؛ وتاريخ دمشق لابن عساكر 3/ 279؛ وبروكلمان 3/ 202.

(112) في المصادر السابقة.

(113) ابن الفرضي 1/ 92.

فكر، وكان يرعى نفرا من الفقهاء الشافعيين، وكان يحتفظ في مكتبته بنسخة من الأم للإمام الشافعي»[114].

ومن أشهر فقهاء الشافعية في الأندلس غير ابن سيار وبقي بن مخلد:

3 ـ أسلم بن عبد العزيز، يعرف بابن الزيات (231 ـ 317هـ ـ 845 ـ 929م)[115].

4 ـ يحيى بن عبد العزيز، المعروف بابن الخراز (ت295هـ)[116].

5 ـ أحمد بن بشر بن محمد بن إسماعيل بن بشر بن محمد التجيبي (ت372هـ)[117]. يعرف بابن الأعين، ويكنى: أبا عمر.

سمع من ابن وضاح، والخشني، ومطرف بن قيس، وعبد اللّه بن يحيى، وطاهر بن عبد العزيز.

كان مشاوراً في الأحكام، ويذهب في فتواه إلى مذهب الشافعي، وربما أفتى به أو بمذهب مالك. ويميل إلى النظر والحجة، أثنى عليه شيوخ المالكية بالأندلس[118].

6 ـ أبو القاسم، عبيد اللّه بن عمر بن أحمد بن محمد بن جعفر القيسي (ت360هـ)[119].

تلقى مذهب الشافعي عن شيوخ الشافعية ببغداد، وأخذ فقه مالك عن البغداديين. قال ابن الفرضي: «كان فقيهاً على مذهب الشافعي، إماماً فيه، بصيراً به، عالماً بالأصول والفتوى، حسن القياس والنظر»[120].

---

(114) تاريخ الفكر الأندلس 11 وما بعدها.

(115) ابن الفرضي 1/ 92؛ الأعلام 1/ 305، قرطبة حاضرة الخلافة في الأندلس 2/ 201.

(116) قرطبة، حاضرة الخلافة في الأندلس 2/ 200.

(117) ابن الفرضي 1/ 33؛ والديباج المذهب.

(118) ابن الفرضي (م. س).

(119) ابن الفرضي 1/ 254.

(120) (م. س): (ن. ص).

توفي بقرطبة سنة ستين وثلاثمائة من الهجرة النبوية[121].

7 ـ عبد المؤمن بن محمد بن عبد المؤمن بن الزيات التجيبي (390 = 1000م)[122]. كنيته: أبو محمد، كان عالماً بالفقه الشافعي، عاملاً بخ[123].

8 ـ عبد الله بن إبراهيم بن محمد الأصيلي. (324 ـ 392هـ) = 936 ـ 1002م)[124].

له كتاب الدلائل على أمهات المسائل في اختلاف مالك والشافعي وأبي حنيفة[125].

9 ـ هارون بن نصرات 302هـ)[126].

صحب بقي بن مخلد نحو أربعة عشر عاماً، وأكثر من الرواية عنه، وكان من أهل النظر والحجة. توفي بقرطبة سنة اثنتين وثلاثمائة من الهجرة[127].

المذهب الظاهري:

ينسب هذا المذهب إلى داود بن علي الأصبهاني (ت270هـ)[128].

نشأ المذهب بالكوفة، وانتشر بالمشرق حيناً من الدهر ثم لم يكن شيئاً مذكوراً. وهو يقوم على أساس استنباط الأحكام من ظاهر نصوص الشريعة (الكتاب والسنة) دون تأويل ولا بحث عن العلة التي أنيط الحكم بها.

وقد عرفت الأندلس المذهب الظاهري منذ وقت مبكر من ظهوره، ووجد

---

(121) (م.س): 1/ 255.
(122) قرطبة حاضرة الخلافة في الأندلس 2/ 201.
(123) (م.س).
(124) ابن الفرضي 1/ 208؛ وجذوة المقتبس 239؛ معجم المؤلفين 1/ 278.
(125) الأعلام 4/ 163.
(126) قرطبة حاضرة الخلافة في الأندلس 2/ 200.
(127) (م.س.ن.ص).
(128) ترجمته في: وفيات الأعيان. تح: إحسان عباس 2/ 255، وطبقات الفقهاء للشيرازي، تح: إحسان عباس 92؛ الأعلام 2/ 333.

له أتباعاً عملوا على نشره، ولكنهم لم يفلحوا لتمكن مذهب مالك من نفوس الأندلسيين وقلوبهم[129].

وأول من أدخل المذهب الظاهري إلى الأندلس:

1 ـ عبد الله بن محمد بن قاسم بن هلال (ت272هـ)[130].

كنيته: أبو محمد، أصله من قرطبة. رحل إلى المشرق فلقي داوداً وتتلمذ عليه، وصار من أصحابه، فنسخ كتبه كلها وأدخلها الأندلس، واجتهد في نشرها، فأخلت به عند أهل وقته، على علمه وفضله[131].

لكن الذي عمل فعلاً على نشر المذهب الظاهري في الأندلس هو الفقيه الجليل:

2 ـ المنذر بن سعيد البلوطي (ت273 ـ 355هـ = 886 ـ 966م)[132].

وهو أبو الحسن، منذر بن سعيد بن عبد الله بن عبد الرحمٰن بن قاسم بن عبد اللّه، البلوطي، القرطبي. أصله من فحص البلوط، وسكن قرطبة.

كان ثائراً على التقليد، كثير الاحتجاج والنظر، عاملاً باختلاف العلماء، بصيراً بمذهب مالك والشافعي وداود بن علي[133].

أخذ عن ابن المنذر النيسابوري كتابه: (الإشراف في مسائل الخلاف).

وكان المنذر بن سعيد إذا جلس للقضاء يقضي بمذهب مالك؛ لأنه المذهب المعتمد بالأندلس.

---

(129) فينظر في أشهر فقهاء الظاهرية بالأندلس: تاريخ الفكر الأندلسي 439 وما بعدها.

(130) ترجمته في: ابن الفرضى 1/ 219، جذوة المقتبس 264.

(131) المصدران السابقان.

(132) ترجمته في: ابن الفرضى 2/ 144؛ بغية الملتمس 50؛ مطمح الأنفس 237؛ البداية والنهاية 11/ 288؛ معجم الأدباء 19/ 174؛ تاريخ قضاة الأندلس 66؛ مرآة الجنان 2/ 358؛ بغية الوعاة 1/ 228؛ شذرات الذهب 3/ 17؛ المعجب 55، 56؛ الأعلام 7/ 294؛ معجم المؤلفين 13/ 8، 9؛ شجرة النور الزكية 39.

(133) ابن الفرضي (م. س).

وقد ترك آثاراً تدل على سعة علمه، منها: أحكام القرآن، والإبانة عن حقائق أصول الديانة، وكتاب: الإنباه على استنباط الأحكام من كتاب الله، وكتاب الناسخ والمنسوخ، ومجموعة رسائل وخطب مجموعة[134].

وكان الخليفة، عبد الرحمٰن الناصر (300 ـ 350) يرعى بعناية الفقيه المنذر بن سعيد الظاهري المذهب، الذي مهد الطريق لابن حزم. . وكان من سماحة الناصر أن انتشرت في عهده بعض المذاهب الفقهية من الأندلس[135].

3 ـ أبو محمد، علي بن حزم القرطبي (383 ـ 454هـ = 994 ـ 1063م)[136].

ولد ابن حزم في قرطبة، في أسرة اشتهرت بالعلم والسياسة، وتلقى تعليمه بها وبغيرها من المدن الأندلسية على أشهر علماء عصره، فقد نشأ على مذهب مالك بن أنس، حيث أخذ الفقه والأصول على يدي الفقيه المشاور عبد اللّه بن يحيى بن حوف، وأخذ كذلك عن الشيخ أبي الوليد يونس بن الصفار، وهما من كبار علماء المالكية في وقته. ثم وجد في نفسه ميلاً إلى المذهب الشافعي، فانتقل إليه. وكان الشافعيون قلة بالأندلس كما سبق أن أوضحنا، ثم لم يلبث أن انتقل إلى المذهب الظاهري، وكان ذلك عام 419هـ)[137].

وقد بلغ من كثرة الاطلاع والتعمق في العلوم المختلفة درجة قل أن يبلغها غيره، فاشتهر أمره، وذاع صيته، وشاد العلماء بفضله ومكانته، وكثر أتباعه خاصة من الشباب الذي استهواهم بأفكاره وطرق علاجه للمسائل ومنهجه في

---

(134) شجرة النور الزكية 39؛ مطمح الأنفس 37؛ الأعلام 7/ 294؛ وقرطبة حاضرة الخلافة في الأندلس 2/ 202 وما بعدها.

(135) تاريخ الفكر الأندلسي 3 وما بعدها؛ الأعلام 7/ 294.

(136) ترجمته في: مطمح الأنفس 279؛ وفيات الأعيان 3/ 325؛ جذوة المقتبس 290؛ بغية الملتمس 915؛ المغرب 1/ 354؛ الصلة 2/ 395؛ المعجب 93؛ شذرات الذهب 3/ 399؛ تذكرة الحفاظ 3/ 1146؛ الأعلام 5/ 59؛ تاريخ الفكر الأندلسي 214 وما بعدها، قرطبة حاضرة الخلافة في الأندلس 2/ 202 وما بعدها.

(137) تاريخ الفكر الأندلسي، وقرطبة حاضرة الخلافة في الأندلس (ن.ص).

الحوار. . وكاد يغير مجرى الفقه في الأندلس لولا: أبو الوليد الباجي، ثم أبو بكر بن العربي[138].

وممن تأثروا به فترة: أبو عمر، يوسف بن عبد البر القرطبي (ت463هـ)، والفقيه عبد الله بن العربي، والد أبي بكر بن العربي[139].

وقد تصدى له علماء المالكية، ومنعوه من التدريس بجامع قرطبة، وطاردوه، فكان لذلك أثر في تكوين شخصيته.

ومن المجادلات التي اشتهرت بينه وبين فقهاء المالكية تلك التي جرت بينه وبين الفقيه أبي الوليد الباجي في ميورقه. واشتهر بمعارضته كذلك: الفقيه عبد الله اليابري، والقاضي أبو بكر بن العربي[140].

وعلى الرغم من المعارضة القوية التي لقيها من فقهاء المالكية فقد وجدت أفكاره سبيلاً إلى الانتشار، خاصة بين الشباب كما سبق القول. ولا يخفى أن أفكاره وآراءه لا تزال تجد التقدير والقبول لدى بعض المجتهدين على مر الزمان.

ومن العوامل التي ساعدت على انتشار أفكاره[141]:

أ - تدوين مذهبه وأفكاره في كتب مطبوعة، ومتداولة، مثل: الإحكام. المحلى. الفصل.

ب - الدعوة إلى مذهبه، ونشره، واستقطاب الشباب الذين كانوا يرتادون مجالسه مخلصين، متأثرين بمنهجه وتفكيره. . فزرع فيهم بذرة هذا المذهب الذي انتشر بفضل ذلك، وعلا صيته.

ومن المعلوم أن مذهب ابن حزم يقوم أساساً على الكتاب والسنة، ولا

---

(138) انظر: أحمد أمين، ظهر الإسلام 3/ 63، 64، وتاريخ الفكر الأندلسي (م.س).

(139) (م.س).

(140) المصادر السابقة.

(141) انظر. أبا زهرة، ابن حزم حياته وفكره، دار الفكر، بيروت 158 وما بعدها، وتاريخ الفكر الأندلسي 4 وما بعدها.

يرى للقياس سبيلاً، فلا مجال للعقل وراء هذين المصدرين، بل ينحصر دوره في استنباط الأحكام منهما.. فالأدلة عنده:

- الكتاب، وهو الأصل الأول للتشريع.
- السنة، وهي وحيٌ من الله إلى رسوله ﷺ وهي عنده مصدر للتشريع، سواء كانت متواترة أو آحاداً. وقد دفعه إنكار القياس إلى التوسع في قبول الحديث الصحيح مهما كانت درجته(142).

ولا ريب أن المساجلات التي دارت بينه وبين فقهاء المالكية كالباجي وغيره، قد أثرت الفقه الإسلامي، وأعطت للأجيال اللاحقة فرصة للاطلاع ومعرفة آداب البحث وأصول المناظرة، وحررت كثيراً من العقول من أغلال التقليد والتعصب المذهبي الضيق.

المذهب الشيعي(143):

حاول القائمون على الدولة الفاطمية وفقهاؤها زرع بذور الفقه الشيعي في الأندلس. فقد كانت أطماع هذه الدولة تمتد نحو تلك البلاد.. وكانوا يرون أن لا سبيل لهم إلى ذلك إلا بنشر المبادئ الشيعية عقيدة وفقهاً.

وقد سلكوا لذلك طرقاً مختلفة، منها الدعاية والإغراء، ومنها بث العيون ونشر الجواسيس لمعرفة مواطن الضعف في البلاد(144). وكان يقوم بذلك دعاتهم وعيونهم، أمثال: الرحالة ابن حوقل (ت367هـ ـ 977م)(145)، وعمر بن حفصون، وهو أندلسي، اعترف بزعامة الخليفة الفاطمي عبد اللّه المهدي (297 ـ 332هـ)، والقائد علي بن حمدون الجذامي، المعروف بابن الأندلسي(146)،

---

(142) يرجع في ذلك إلى الأحكام لابن حزم نفسه، وابن حزم، للشيخ محمد أبو زهرة.

(143) عن التشيع في الأندلس، انظر: محمود علي مكي، بحث في مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية بمدريد، المجلد الثالث 1954!؛ والسيد عبد العزيز سالم، تاريخ المغرب الكبير، جـ2 العصر الإسلامي 495 وما بعدها.

(144) ليفي بروفنسال، حضارة العرب في الأندلس 22 وما بعدها.

(145) معجم البلدان 1/ 348.

(146) انظر: المعجب 2/ 242؛ تاريخ المغرب والأندلس 181 ـ 183.

ولكنهم لم يتمكنوا من ذلك، لتمكن مذهب أهل السنة من نفوس الأندلسيين وعقائدهم.

وكان قادة الأندلس على علم تام بتحركات الفاطميين وأطماعهم في بلادهم، وذلك عن طريق عيونهم وأتباعهم الذين كانوا منتشرين في الشمال الإفريقي.

ومما ساعدهم على ذلك كراهية أهل الشمال الإفريقي للشيعة. وخير مثال على ذلك: أن فقيهاً مالكياً يُدعى (جبلة) كان يرابط العدو البيزنطي بقصر الطوب، فترك رباطه وعاد للقيروان فأقام بها. فقيل له: أصلحك الله أيها الشيخ، كنت بقصر الطوب تحرس المسلمين وترابط، فتركت الرباط والحرس، وعدت إلى ها هنا!. فقال: كنا نحرس عدواً بيننا وبينه البحر، فتركناه وأقبلنا نحرس العدو الذي حلّ بيننا؛ لأنه أشد علينا من الروم[147].

المذهب المالكي:

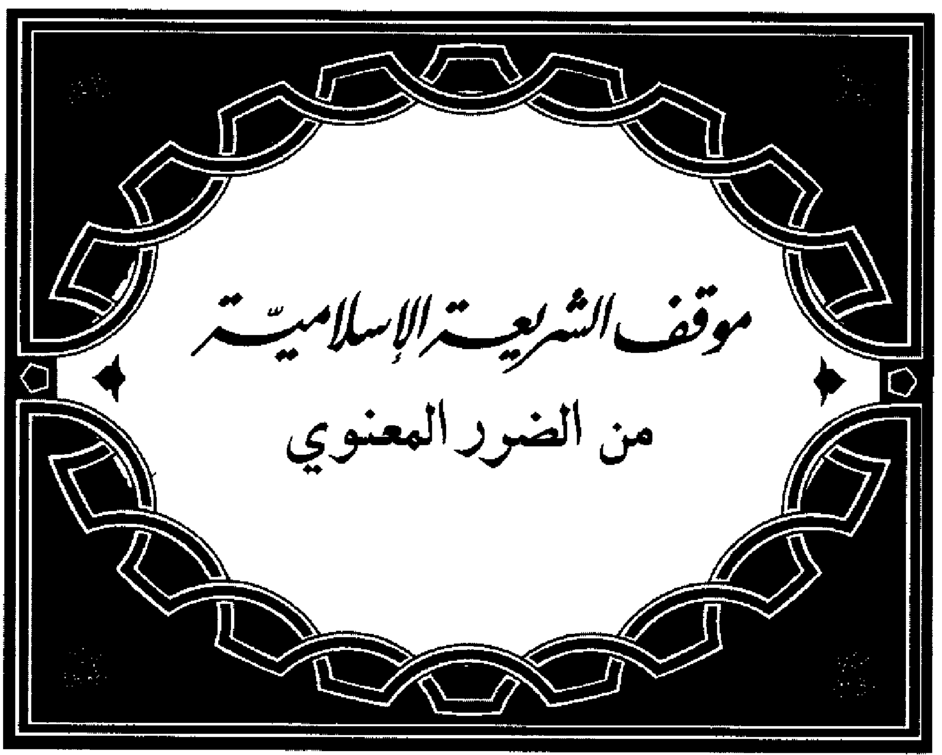
ظهر المذهب المالكي بالأندلس في حياة الإمام مالك رضي الله عنه. فقد ارتحل نفر من علماء الأندلس إلى الحج، في عهد الأمير هشام بن عبد الرحمٰن (172 ـ 180هـ)، وحين قدموا المدينة التقوا بالإمام مالك، وأخذوا عنه فقهه، ورووا عنه الموطأ. فلما عادوا إلى بلادهم أبانوا للناس فضل مالك ومكانته، ونشروا علمه، فأقبل العلماء وطلاب العلم يتدارسونه ويتناقلونه بينهم، فأخذ المذهب في الانتشار، والاستيلاء الفكري على تلك البلاد، حتى غلب على غيره، وصار المذهب الرسمي فيها بعد أن كان أهلها على مذهب الأوزاعي[148].

وسنخصص الحلقة القادمة ـ إن شاء الله ـ لأسباب سيادة المذهب المالكي في الأندلس.

---

(147) العبادي، تاريخ المغرب والأندلس ـ نقلاً عن المالكي في رياض النفوس ـ 183.

(148) تاريخ علماء الأندلس 1/154 وما بعدها؛ ترتيب المدارك 1/27 وما بعدها؛ نفح الطيب 4/230؛ أبو زهرة، مالك، آراؤه وفقهه 384 وما بعدها.



د. مصطفى مصباح شليبك
كلية القانون - غريان

مقـدمــة :

مهما اختلفت الآراء عبر تاريخ الإنسانية في أساس المسؤولية وبنائها على فكرة الخطأ، أو الضرر، أو تحمل التبعة، فإن ذلك لم يؤثر قط على ضرورة اشتراط الضرر كركن أساسي لتحقق المسؤولية. ولا يتصور قيام الحق في التعويض ما لم يثبت وقوع ضرر، ولذا إن أمكن قيام المسؤولية في بعض الفروض دون اشتراط الخطأ في الفعل الضار، فلا يتصور قيامها بلا ضرر. وإذا انتفى الضرر، انتفت المصلحة في ممارسة الدعوى.

ولقد اهتم الفقه الإسلامي بالضرر، وجعله مناط التعويض وأساس الضمان، من غير ضرورة لأن يقترن بوقوع خطأ، وسار وفق هذا النهج مستنداً على جملة من القواعد مثل قاعدة «لا ضرر ولا ضرار» و«الضرر يزال» و«الضرر

لا يزال بمثله» و«الضرر يدفع بقدر الإمكان» واعتبر «المباشر ضامن ولو لم يتعد أو يتعمد».

والضرر هو خسارة أو إيذاء يصيب الشخص في حق من حقوقه، أو مصلحة من مصالحه وإن لم يكن القانون يكفل تحقيقها.

والملاحظ أن مجال الضرر بشكل عام، قد توسع وتجاوز حدوده التقليدية، متمشياً مع مسيرة الإنسان الحضارية، الساعية دوما لمنع ورفع كل أنواع الضرر، والعمل على جبر ما يترتب عليه من آثار.

وصار الضرر بشكل مطلق، هو كل أذى يلحق بالشخص، سواء في ماله أو جسمه أو عرضه أو عاطفته أو شعوره أو كرامته أو شرفه، وكل ما يشعر به الإنسان من ألم وحزن وإحباط واكتئاب من جراء فعل ما.

وجرى العمل على تقسيم الضرر إلى نوعين رئيسيين هما: الضرر المادي، والضرر المعنوي.

والضرر المادي هو ما يصيب الشخص في حق من حقوقه أو مصلحة من مصالحه، ويكون قابلاً للتحديد بصورة ملموسة، ويمكن تقديره بقيمة مالية محددة، ويكون بالإمكان جبره بالتعويضات العينية أو النقدية.

أما الضرر المعنوي، فهو ذلك الضرر اللامادي الباطني غير المنظور، الذي يقع في دائرة التفكير والإحساس.

وفي خضم الحياة المعاصرة صار من المؤكد أنه لا يوجد أي نوع من أنواع التعدي إلا وللضرر المعنوي فيه وجود. وإذا تأملنا الأضرار المادية وجدنا أنها في حقيقتها تنتهي إلى ضرر معنوي، إلا أن ذلك لا يمنع من أن تكون نتيجة الفعل الضار ضرراً معنوياً محضاً. ولقد بات من المسلم به في فقه القانون، أن للضرر المعنوي ذاتية مستقلة تميزه عن غيره من الأضرار التي تؤدي إلى قيام المسؤولية، وأن فكرة التعويض عنه تشهد استقراراً ملحوظاً في رحاب القانون والقضاء والفقه.

وفكرة الضرر المعنوي وحق المطالبة بالتعويض عن نتائجه، صارت من

المسائل التي يفرضها العصر، وتشكل واقعاً مستمراً في حياة الناس، وتحتل جانباً كبيراً من اهتماماتهم. وعدد القضايا المعروضة على القضاء بخصوص هذا النوع، تعكس مدى ضرورة الاهتمام به، والبحث في العديد من جوانبه.

وعلى اعتبار أن الضرر المعنوي ليس بمال، ولا يمكن تقديره بالمال إلى غير ذلك من الاعتبارات، فقد اختلفت الآراء بشأن موقف الشريعة الإسلامية منه.

وعليه سوف نستجلي الموضوع من خلال تحديد ماهية الضرر المعنوي أولاً، ثم نستعرض وجهة نظر الرافضين لفكرته ثانياً، وأخيراً سنبين وجهة نظر المؤيدين له.

أولاً: ماهية الضرر المعنوي

إذا كان الضرر بصفة عامة هو الاعتداء على حق الغير، فإن الحقوق أنواع، وتقسم بصورة رئيسية إلى حقوق مالية ـ وهي تلك الحقوق التي توفر لصاحبها منفعة مالية أو منفعة قابلة للتقدير بمال ـ وحقوق غير مالية، تتمثل في حق الإنسان في الحرية، والحياة والرأي والدين، وغيرها. وهذا التقسيم يوازيه تقسيم الأضرار إلى أضرار مادية، وأضرار معنوية.

ولتحديد الضرر المعنوي يجب النظر إلى طبيعة الآثار المترتبة عن الضرر لا إلى مجرد الحق المعتدى عليه، فإذا كان الاعتداء لم ينتج عنه خسارة مالية، بل نتج عنه مساس بالقيم المعنوية للإنسان، كالشرف والكرامة والسمعة والعواطف، وما إلى ذلك، فإن الضرر يكون معنوياً[1].

وعليه فالضرر المعنوي هو كل ما يصيب الإنسان في جسمه أو شرفه أو اعتباره أو عاطفته أو شعوره، وقد يكون اعتداءً على حق ثابت له.

---

(1) د. ياسين محمد يحيى. الحق في التعويض عن الضرر الأدبي، دار النهضة العربية، القاهرة، 1991، ص6 وما بعدها.

وهكذا يوصف الضرر الذي يصيب الشخص من الآلام التي تترتب على الجروح وما قد يستتبع ذلك من تشوه، بأنه ضرر معنوي[2].

والأعمال التي تصيب الشرف والاعتبار كالسب والشتم والمساس بالسمعة وهتك العرض والقذف، تسبب ضرراً معنوياً، لأنها تضر بسمعة الإنسان، وتحط من قدره، وتؤذي شرفه، سواء كانت بالقول أو بالكتابة أو بالفعل أو أي وسيلة أخرى.

والأعمال التي يكون من نتائجها المساس بالعاطفة والشعور، كانتزاع الطفل من بين ذراعي أمه، أو الاعتداء على الأم أو الأب أو الأبناء، تصيب الشخص في عاطفته، وتملأ قلبه بالحزن والأسى، وتسبب له ضرراً معنوياً. أما حرمان الأم من الحضانة، والوارث من حقه في الميراث، والدخول لعقار خاص رغم معارضة صاحبه وعدم الإذن بذلك، يعتبر اعتداءً على حق ثابت[3].

وهكذا يمكن إرجاع الضرر المعنوي إلى الحالات التالية:

1 - ضرر معنوي يصيب الجسم: - مثل الجروح والكسور والرضوض والبتر والاستئصال والحروق، وعجز وحرمان الشخص من ممارسة الحياة والتمتع بمباهجها.

2 - ضرر معنوي يصيب الشرف والعرض والكرامة والسمعة: كالقذف والسب وهتك العرض، وإيذاء السمعة بالتقولات والتخرصات، والاعتداء على

---

(2) «إن الآلام النفسية التي عاناها المصاب بسبب الإصابة وحرمانه من مباهج الحياة، خلا مدة المعالجة الطويلة، ورقوده في المستشفى، وما خلفه الحادث بجسمه من أضرار، تعتبر أسباباً قانونية لتقاضي المصاب تعويضاً أدبياً عن إصابته» حكم محكمة التميز العراقية بتاريخ 1980.3.17. المجلة العربية للفقه والقضاء. العدد 3/ 1986. ص394.

«إن الأذى الذي يصيب الإنسان في جسمه من ضرب، يعتبر فيما يسبب للشخص من ألم جسماني أو من حسرة ضرراً أدبياً، بقطع النظر عما يؤدي إليه من ضرر مادي كنفقات العلاج وضياع الوقت وغيره من ضرر «حكم المحكمة المدنية ببيروت بتاريخ 6/ 3/ 1967. النشرة القضائية اللبنانية. العدد 4/ 1967. ص495».

(3) د. محمود جلال حمزة. العمل غير المشروع، باعتباره مصدراً للالتزام. 1985. الجزائر. ديوان المطبوعات الجزائرية. ص106.

الكرامة، والعدول عن الخطبة، والطلاق التعسفي، والادعاء الكاذب، وإفشاء الأسرار، والخطف لأغراض جنسية.

3 ـ ضرر معنوي يصيب العاطفة والشعور والحنان: كانتزاع الطفل من حضن أمه، والاعتداء على الأولاد أو الأب أو الأم، وإهانة المعتقدات والديانات، وخطف الأشخاص، والاعتداء على العجزة والمسنين.

4 ـ ضرر معنوي يصيب الشخص من مجرد الاعتداء على حق ثابت له: كانتهاك حرمة العقارات، والمنع من السفر، والحرمان من حق التعبير عن الرأي، ومن حق التعليم، والتقاضي، وتلقي العلاج، والحرمان من حق الحضانة، والنفقة، والميراث، والزواج، وتولي الوظائف العامة، وغيرها.

ثانياً: وجهة النظر الرافضة لفكرة الضرر المعنوي

في حدود الإطار السالف لتحديد ماهية الضرر المعنوي، هنالك وجهة نظر لا ترى وجود هذا النوع من الأضرار في فقه الشريعة الإسلامية، بحجة أن الشريعة الإسلامية لا تقر التعويض إلا عن الأضرار المادية، فثلم السمعة، والطعن في العرض والشرف، ونحو ذلك، لا يستوجب التعويض المالي، بل يستوجب العقاب، بإقامة الحد، أو بفرض الدِّيَة، أو بإقرار عقوبة تعزيرية[4]. ومن ثم فإن ما يخرج عن نطاق القصاص والدِّية يمكن معالجته بالتعزير، والتعزير لا يكون بمال.

وعدم اعتراف الشريعة الإسلامية بالضرر المعنوي ولا بالتعويض عنه، هو رأي جمهور الفقهاء، لأن الضمان مال، والضرر المعنوي لا يمكن تقويمه بمال، والضرر الذي لا يكون ضرراً مادياً لا تعويض عنه[5]، فمن شتم آخر

(4) منير القاضي. ملتقى البحرين. مطبعة العاني. بغداد. 1952. ج1. 217.

(5) د. وهبة الزحيلي. التعويض عن الضرر. مجلة البحث العلمي والتراث الإسلامي. «سعودية» العدد 1/ 1398هـ. ص12، 14.

فآلمه في نفسه، أو لطمه على وجهه، أو جرحه، ولم يخلف ذلك أثراً، ولم يفوّت منفعة، فلا دِيَة ولا ضمان في ذلك، بل فيه تعزير بناءً على طلب المضرور[6]. ومن ضرب أسواطاً ولم يكن لها أثر، ليس فيها أرش مالي، بل يعاقب ضرباً[7].

لذلك لا يجوز الرجوع إلى أحكام الشريعة الإسلامية في هذا المجال، ولا يمكن الرجوع إليها لتفسير ما لا تعترف به[8].

وإذا كانت الغاية من التعويض هي جبر الضرر، لرد الحالة إلى ما كانت عليه قبل وقوع الضرر، فالتعويض المالي للضرر المعنوي لا يحقق ذلك، لأن ما يدفع من مال مقابل الضرر الناتج عن المس بالعاطفة أو الشعور أو السمعة أو الشرف، لا يعيد المضرور إلى ما كان عليه، ولا يزيل الضرر ولا يخففه، وبالتالي لا تتحقق الغاية من التعويض المتمثلة في جبر الضرر.

والقواعد العامة في الفقه الإسلامي تأبى جواز التضمين في أحوال الضرر المعنوي، ولا سبيل إلى إجازته إلا إذا أمكن تقويم الجوانب المعنوية بالمال، وذلك ليس بالأمر السهل، وقبض التعويض المالي عن الضرر المعنوي أمر ممقوت وبغيض لدى الناس، يأباه الخلق النبيل، وتترفع عنه المروءة، ومحاولة إرضاء النفوس بالمال مقابل ما أصابها من ضرر معنوي لا يوجد له ضابط، ولا يتيسر فيه تقويم سليم، ولا يطمأن فيه إلى عدالة، وذلك لاختلاف الناس في

---

(6) هيئة المحامين بمدينة فاس. المسؤولية والضرر والتعويض. مجلة المحاماة «مغربية» العدد 14. السنة 12/ 1979. ص17.

(7) الدر المختار. 5/ 576 و577. ط. بولاق. مشار إليه في كتاب د. مصطفى أحمد الزرقا. الفعل الضار والضمان فيه. دار القلم، دمشق. دار العلوم، بيروت. ط1. 1988. ص122.
والأرش هو الدية الجزئية التي تستحق من الدية المقررة شرعاً على عضو تمكن فيه المماثلة، إذا تعدد هذا العضو وأصيب بعضه دون البعض، فلا تجب الدية إلا بنسبة ما أصيب.

(8) د. حسام الدين كامل الأهواني. الاتجاهات الحديثة للقضاء الكويتي في مجال تعويض الأضرار الناشئة عن العمل غير المشروع. مجلة الحقوق والشريعة «كويتية». العدد 1. السنة 2/ 1978. ص161.

آرائهم وأطماعهم وأقدارهم واستمساكهم بكرامتهم، وحرصهم على سمعتهم بطريقة لا يمكن التعرف عليها ولا الإحاطة بها[9].

والأمر الظاهر أن تقدير المبلغ المالي المحكوم به كتعويض عن الضرر المعنوي، يكون غالباً تقديراً اعتباطياً ينتفي فيه جانب التكافؤ، بين حجم الضرر وقيمة التعويض، والشريعة الإسلامية حريصة كل الحرص على التكافؤ بين الضرر والتعويض، بل من العدل أن يوجد التكافؤ وهذا يتعذر تحقيقه هنا[10].

وتقرير حد القذف في الشريعة الإسلامية لا يمكن اعتباره اعترافاً بالضرر المعنوي، لأن العقوبة فيه بدنية غايتها الزجر والردع وليس جبر الضرر بمال.

وما جاء في قوله ﷺ: «**إن الله تبارك وتعالى حرم عليكم دماءكم وأموالكم وأعراضكم إلا بحقها، كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا في شهركم هذا. . .**»[11] لا يوجد فيه ما يفيد بضرورة تعويض الضرر المعنوي، وكل ما هنالك وجوب التعزير فيما لا حد فيه، والتعزير كما أوضحنا لا يكون بمال.

وعملياً فقد خاصم عَبْدٌ، عَبْدَ الرحمٰن بن عوف إلى النبي ﷺ، فغضب عبد الرحمٰن وسب العبد بقوله: يابن السوداء، فغضب النبي لذلك غضباً شديداً، ورفع يده قائلاً: «**ليس لابن بيضاء على ابن سوداء سلطان إلا بالحق**» فخجل عبد الرحمٰن بن عوف، واستخدى ـ أي وضع خده على التراب ـ ثم قال للعبد: طأ عليه حتى ترضى، ولم يدفع له مالاً كتعويض حتى يرضى.

كما روي أن عمر بن الخطاب، قام بتأديب شاهد زور، بتسويد وجهه وإركابه الدابة مقلوباً، ولم يغرمه مالاً لتعويض المضرور من شهادة الزور[12].

---

(9) أ. علي الخفيف. المسؤولية المدنية في الميزان الفقهي الإسلامي. مجلة معهد البحوث والدراسات الإسلامية. «جامعة الدول العربية» العدد3. 1972. ص92.

(10) د. مصطفى أحمد الزرقا. الفعل الضار والضمان فيه. ط1/ 1988. ص123 وما بعدها.

(11) رواه البخاري. ج108.8 مطبعة القاهرة.

(12) د. أحمد فتحي بهنسي. العقوبة في الفقه الإسلامي، دار الرائد العربي. بيروت. ط2 1983. ص202 وما بعدها.

إن فكرة التعويض المالي عن الضرر المعنوي فكرة أجنبية في لفظها وفي فحواها، وغريبة عن أحكام الشريعة الإسلامية، وهو أمر مستحدث ليس له نظائر في الفقه الإسلامي، ولا توجد أي سابقة قضائية يقرر فيها القضاة التعويض عن الضرر المعنوي[13].

ثالثاً: وجهة النظر المؤيدة لفكرة الضرر المعنوي

من مفاخر الإسلام أن تعاليمه مبنية على الرحمة والرأفة، وتشريعاته تقوم على المواساة وجبر الضرر وتفريج الكرب وإيناس الوحشة وعزاء المصاب وتضميد الجرح وتهوين الفاجعة، وأن رب الكون أرحم الراحمين، وشريعته كلها رحمة، وما بعث نبيه ﷺ إلا رحمة للعالمين.

ومن المقرر شرعاً أن أحكام الشريعة الإسلامية إنما تستهدف حماية مصالح الناس ورفع الضرر عنهم، ولهذا كان من مقاصد تلك الأحكام العامة، حفظ ضرورات الحياة، التي تحتل قمة المصالح المعتبرة، وهي: النفس والدين والعقل والعِرْض والمال.

لذلك أوجبت هذه الشريعة تطبيق القصاص، والحدود، والدِّيَة، وفق نصوص صريحة، وأوجبت التعزير فيما لا نص فيه، بحسب ما يتوصل إليه بالاجتهاد، توفيراً للاستقرار، واستئصالاً للمنازعات والخصومات، واحتراماً لسلطان الحق، وعملاً على نشره.

إلا أن الشريعة الإسلامية لم تقيد المسلمين ـ فيما لا نص فيه ـ بمنهج معين، بل فوضت لهم الرأي والاعتماد على ما يقدرون من مصالح وحقوق وواجبات في الأزمنة المختلفة والأماكن المتباينة.

والتعزير يكون بحسب اجتهاد القاضي، إما بالتغليظ في القول والتوبيخ باللسان، والحبس، والقتل، والضرب، والجلد، والصفع، والعزل من

---

(13) د. محمد فوزي فيض الله. المسؤولية التقصيرية بين الشريعة والقانون. أطروحة. كلية الشريعة، جامعة الأزهر. 1962. ص127.

الوظيفة، والتشهير أو التطواف بالجاني في الأماكن العامة، وإتلاف المواد والمعدات أو أخذها[14]. كما يمكن التعزير بدفع مال[15]، والتعزير بالمال قد يكون أمضي من التأنيب أو التوبيخ أو الضرب، والتعزير مشروع إلا أنه جزاء غير محدد لا كمّاً ولا كيفاً، وهو مقابل ما يؤذي الكرامة ويخدش السمعة والعرض، وهذا الجزاء إذن يعوض عن كل ضرر معنوي[16].

وبواسطة «حكومة عدل» يمكن تقدير التعويض اللازم لجبر الضرر الذي لم يتحدد فيه التعويض بنص صريح، وهذا الأمر وارد في حق الطلاق، فهو وإن كان حق غير مالي، إلا أنه يمكن أن يرد عليه التقدير البدلي بالمال كما في الخلع[17].

إن المرونة التي يتصف بها نظام التعزير تجعله عاملاً من العوامل الفعالة في إيجاد حل لكل آثار أنواع الضرر من خلال قدرته وتنوعه على نحو يمكنه من مجابهة ومعالجة ما لم يرد بشأنه نص، أو في حالة تعذر تنفيذ الحد. والدية الواجبة على ما دون النفس هي أيضاً محددة ولها أحكام خاصة، ومرتبطة بفردية أو تعدد العضو فقط، دون اعتبار لما قد يؤدي إليه فقدان هذا العضو من أضرار أخرى، تتفاوت قوة وضعفاً تبعاً لاختلاف الظروف والجنس ونوع النشاط الذي يزاوله المضرور[18].

---

(14) د. وهبة الزحيلي. العقوبات الشرعية والأقضية والشهادات. منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس. 1991. ج4. ص106.

(15) وهو ما يقول به الدكتور وهبة الزحيلي. 1991. المرجع أعلاه. ص109.
وأيضاً د. محمد أحمد سراج. ضمان العدوان في الفقه الإسلامي. دار الثقافة. القاهرة. ط1/ 1989. ص496.
وكذلك د. أحمد فتحي بهنسي. الموسوعة الجنائية في الفقه الإسلامي. بيروت. دار النهضة العربية. 1991. ج1. ص336.

(16) وهو ما يراه د. عبد السلام التونجي. في كتابه مؤسسة المسؤولية في الشريعة الإسلامية. منشورات جمعية الدعوة الإسلامية. طرابلس. ط1 1994. ص259 و263.

(17) الموافقات للشاطبي ج2. ص320.
حكومة العدل تكون في الجناية على ما لا تمكن فيه المماثلة عمداً كان أو غير عمد، ويترك تقدير الجزاء فيها للقاضي، ويتحملها محدث الضرر.

(18) د. سعيد عبد السلام. التعويض عن ضرر النفس في القانون الوضعي، والفقه الإسلامي، والدول العربية. مؤسسة شباب الجامعة. الإسكندرية. 1990. ص275 و282.

ولا شك أن الاعتداء على ما دون النفس وما يخلفه من آلام وتشوه ونقص في المنفعة والمظهر، يجعل المصاب يشعر بأنه غير سوي ويتأذى من هذا النقص في شعوره وإحساسه، وقد يلازمه هذا الإحساس طول عمره، وهذا هو الضرر المعنوي بعينه[19].

إن دِيَةَ النفس المقررة شرعاً يبرز فيها مظهر الزجر والردع والتعويض، إلا أن هذا التعويض لا يغطي إلا الجانب المعنوي للإنسان، وخاصيته أنه محدد المقدار وله أحكام خاصة، وتحديد الدِّيَة بمقدار موحد دون تفرقة يدل على أن تقديرها جاء نتيجة لتساوي الأفراد في حقهم في الحياة، والحق في الحياة من الحقوق المعنوية.

وإلى جانب ذلك تأمر الشريعة الإسلامية بوجوب اجتناب إيذاء المسلم في عرضه أو شرفه أو سمعته أو إحساسه، ابتداء من مجرد التنابز بالألقاب والسخرية والهمز واللمز، والتعيير باللون، والرمي بالزنا ونفي النسب، وكل فعل أو قول أو إشارة تلحق المذلة والعار بالإنسان، كرمي شخص بأنه خبيث أو فاسق أو سفاح أو مرتش أو خائن أو عديم الأمانة أو جاهل[20].

وقررتْ حد القذف[21] على من قذف غيره بالزنا أو نفي النسب، بشكل حصري، إلا أن الأذى قد يلحق الشخص بغير القذف بالزنا أو نفي النسب،

= وارجع إلى القانون رقم 6 لسنة 1423 بشأن أحكام القصاص والدية المنشور بالجريدة الرسمية. العدد 5/ 1423.

وتجب الدية في القتل غير العمد، وتتحملها العاقلة، وإذا وجبت بغير ذلك ـ العمد، الصلح، الإقرار ـ وجبت في مال المقتول، وتجب الدية على ما دون النفس من غير عمد على عضو تمكن فيه المماثلة. د. سعيد عبد السلام. 1990. المرجع أعلاه. ص104.

(19) د. سعيد عبد السلام. 1990. المرجع أعلاه. ص29.

(20) ارجع إلى القانون رقم 8 لسنة 1423 بشأن حماية المجتمع من الظواهر التي حرمها القرآن الكريم. المنشور بالجريدة الرسمية، العدد 5/ 1423. والآية 11 و12 من سورة الحجرات.
د. محمد أحمد سراج. 1989. مرجع سابق. ص498.

(21) ارجع إلى القانون رقم 52 لسنة 1974 في شأن، إقامة حد القذف. المنشور بالجريدة الرسمية. العدد 52/ 1974.

لذلك وجب التعزير. والتعزير لا يمنع من أن يحكم للمقذوف أو المفترى عليه بالتعويض جبراً لما أصابه من ضرر معنوي أو مادي[22].

ومتى تعسف الإنسان في استعمال حقوقه، فمن دون شك يترتب على ذلك التعسف إضرار بالغير، قد يكون ضرراً مادياً أو ضرراً معنوياً، أو الاثنين معاً، كأن يتعسف الزوج في استعمال حق الطلاق، فإن ذلك يلحق بالزوجة ضرراً أدبياً ومادياً يمكن تعويضه لها بالمال، تقدره المحكمة من خلال ظروف الحياة التي كانت عليها في بيت الزوجية، ومن مستواها الاجتماعي شخصياً وعائلياً[23].

ولقد تقرر للمطلقة الحق في مؤخر الصداق والنفقة، وفوق ذلك لها الحق في المتعة، التي تعطى للزوجة المفارقة لزوجها بطلاق أو نحوه بدون سبب منها، جبراً لخاطرها، لما لحق بها من الإيحاش وإيلام الفرقة[24]، ورأباً للصدع الذي ألم بنفسها، وتضميداً للجرح الذي أصابها، ومسحاً لدمعها ولرأسها حين تركها زوجها بعد رغبة فيها واختيار لها.

روي عن عاشة الخثعمية كانت عند الحسن بن علي بن أبي طالب، فلما أصيب علي وبويع الحسن بالخلافة، قالت: «لتهنك الخلافة يا أمير المؤمنين» فقال: «يقتل علي وتظهرين الشماتة، اذهبي فأنت طالق ثلاثاً» «قال الراوي:

---

(22) عمر كركوكلي القاضي. حكم الشرع في تعويض المتهم عما يلحقه بسبب الدعاوى الكاذبة. مجلة العدالة «الإمارات» العدد 34. السنة 10. 1983. ص10.

(23) حكم محكمة التعقيب التونسية بتاريخ 19/1/1981. المجلة العربية للفقه والقضاء. العدد 9/ 1989. ص143.

(24) د. علي البدري أحمد الشرقاوي. متعة الفراق. مجلة الدراسات القانونية «مصر» العدد 1. السنة 1/ 1979. ص169.

أ. بلحساني الحسين، مبدأ التعويض عن الطلاق التعسفي في الفقه الإسلامي ومدونة الأحوال الشخصية. مجلة الميادين «مغربية» عدد خاص 1988. ص220.

د. محمد بن أحمد الصالح. متعة الطلاق في الفقه الإسلامي. مجلة أضواء الشريعة. «سعودية» العدد 1398.9هـ. ص45. وتنص المادة الحادية والخمسون من قانون الزواج والطلاق رقم 10 لسنة 1984 على ما يلي: «فإن كان الطلاق بسبب من الزوج حكمت المحكمة بمتعة حسب يسر المطلق أو عسره».

فتلفعت بجلبابها وقعدت حتى انقضت عدتها، فبعث إليها بعشرة آلاف متعة، وبقية ما بقي من صداقها، فقالت: «متاع قليل من حبيب مفارق» فلما بلغه قولها بكى، وقال: «لولا أني أبنت الطلاق لها لراجعتها». فكانت المتعة تعويضاً لها عما أصابها من ألم الفراق.

ويبرز تحريم الضرر المعنوي فيما ذكره الرسول ﷺ في خطبته بحجة الوداع: «**إن الله تبارك وتعالى قد حرم دماءكم وأموالكم وأعراضكم إلا بحقها، كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا في شهركم هذا**». وإذا كان الاعتداء على الدماء والأموال يعتبر ضرراً مادياً، فإن الاعتداء على الأعراض لا ينتج عنه إلا ضرر «معنوي». وكذلك في حديثه «لا ضرر ولا ضرار» الذي صار قاعدة فقهية، أقرته الشريعة الإسلامية، والنفي الذي يفيد النهي والتحريم في هذا الحديث جاء عاماً ليشمل تحريم كل صور الضرر وأنواعه، فهو نص عام وقصره على الضرر المادي يعد تخصيصاً بغير مُخصِّص، والقاعدة أن المطلق يجري على إطلاقه ما لم يقم دليل على تقييده[25].

إن فكرة الضرر المعنوي ووجوب التعويض عنه أمر واقع أدركه الفقهاء، وعبروا عن معناه وإن كانوا لم يصيبوا المسمى[26]. ومبدأ المسؤولية عن الضرر أمر مقرر وأساسي في الإسلام، ويتأكد ذلك بالقواعد التالية: «لا ضرر ولا ضرار» «الضرر يزال» «الضرر لا يزال بمثله» «والضرر يدفع بقدر الإمكان»[27].

كما تقرر بحسب رأي الفقهاء أن «كل من ارتكب منكراً أو آذى مسلماً بغير حق، بقول أو فعل أو إشارة يلزمه التعزير»[28].

وقرر الإمام الشافعي مبدأ التعويض عن الضرر المعنوي في مجال الأضرار

---

(25) د. منذر عبد الحسين الفضل. الضرر المعنوي في المسؤولية المدنية. المجلة العربية للفقه والقضاء. العدد 10/ 1989. ص55.

(26) د. عبد الله المبروك النجار. الضرر الأدبي، دراسة مقارنة في الفقه الإسلامي والقانون. الرياض. دار المريخ. 1995. ص283.

(27) المواد 19، 20، 25، 31، من المجلة العدلية.

(28) حاشية ابن عابدين. 3/ 203.

الجسمية، كالضرب والجرح، التي تسبب عاهات مستديمة وآلاماً ناشئة عنها تبقى في نفس المضرور. وإلى هذا اتجه المالكية[29].

كما تقرر أن سائر جراح البدن إذا بدأت وبقي لها أثر، ففيها حكومة عدل، والتعويض هنا يجب على الشين وتفويت الجمال[30].

ونقل السرخسي في المبسوط عن الإمام محمد بن الحسن في الجراحات التي تندمل دون أن يبقى لها أثر أنه «تجب فيها حكومة العدل بقدر ما لحق المجروح من الألم» (26/ 81).

ونقل ابن قدامه في المغني: «إن قطع حلمتي الثديين عند مالك والثوري توجب ديتهما إن ذهب اللبن، وإلا وجبت حكومة بقدر شينه، أي بقدر العيب الجسدي الذي يصيب المرأة» (9/ 623 و624).

وفي الدر المختار أنه لو ضربه أسواطاً ولم يكن لها أثر ليس فيها أرش مالي، أما العقوبة فواجبة، وقال أبو يوسف: عليه أرش الألم، وهي حكومة عدل» (5/ 576، 577).

وجاء في كتاب البحر الزخار: «وفي الألم حكومة وفي الإيلام» «ولا شيء في قطع طرف الشعر، إذ لا يؤثر في الجمال، فإن أثر بأن أخذ النصف فما فوق فحكومة، لما فيه من الزينة» (5/ 280)[31].

لقد وضع الفقهاء القدامى الأسس لما يؤصل أحكام الضرر المعنوي، ويحدد معالمه، ويبين مدى مشروعية التعويض عنه، إلا أن البناء لم يكمله من أتى بعدهم من المشتغلين بهذا المجال، وبقيت فكرة الضرر المعنوي من فرط ندرة ما تلاقيه من اهتمام في مجال الدراسات الفقهية، تبدو غير واضحة المعالم؛ لذلك لم نعثر على واقعة يقرر فيها فقهاء الشريعة الإسلامية التعويض

---

(29) د. منذر عبد الحسين الفضل. مرجع سابق. ص55.

انظر كتاب الأم للشافعي. ج6/ 448. مشار إليه في المرجع أعلاه.

(30) بدائع الصنائع للكاساني. ج10/ 4706 و4805. مشار إليه في المرجع أعلاه.

(31) د. مصطفى أحمد الزرقا. ط1/ 1988. مرجع سابق. ص122.

عن الضرر المعنوي في دائرة التصرفات الشرعية الإرادية، لأن القواعد الكلية وأدلة الأحكام الشرعية المتصلة بجبر الضرر وإزالته تسمح بتعويض الضرر المعنوي بصورة مطلقة، سواء في نطاق العمل غير المشروع الواقع على النفس أو المال أو في نطاق الالتزامات الشرعية ـ المعاملات ـ.

وبالمقابل لم نعثر على نص أو حديث شريف أو قاعدة كلية تنكر الضرر المعنوي وتحرم التعويض عنه[32].

إن تعويض الضرر هو أمر توجبه العدالة وتحتمه القاعدة العامة في الضمان بسبب الفعل الضار، وهي تقضي بوجوب محو الضرر من حيث الصورة، فإن تعذر ذلك وجب نفي الضرر من حيث المعنى بالضمان، ليقوم البدل مقام المتلف، فينفي الضرر بقدر الإمكان[33].

كما أن العدالة والمثل العليا تأبى أن يفلت المتسبب في الضرر من كل التزام لمجرد أن الضرر معنوي. والتعويض بمقابل نقدي مهما قيل عن تعذر التكافؤ بينه وبين الضرر المعنوي الذي لا يقوّم بمال، فإنه يساعد ولو بقدر بسيط على تخفيف الألم عن نفس المضرور، كما هو الحال في حالة المتعة والخلع والدِّيَة. كما أن صعوبة تقدير الضرر المعنوي وتقويمه بمقابل نقدي لا يجوز أن يكون سبباً في رفض فكرة الضرر المعنوي ووجوب التعويض عنه.

وليس المقصود بالتعويض مجرد إحلال مال محل مال، فإن الدية والأرش وبذل الخلع ليس فيه بدلٌ عن مال، ولا عما يقوّم بمال.

وعدم الاعتراف بالضرر المعنوي، ووجوب التعويض عنه يفتح الباب على مصراعيه للمعتدين على أعراض الناس وسمعتهم وشرفهم وكرامتهم، وفي هذا من المفسدة الخاصة والعامة ما يحتم العمل على درئها، ولا يتم ذلك إلا بتقرير وجوب التعويض عن الضرر بشكل مطلق، مادي أو معنوي.

---

(32) د. منذر عبد الحسين الفضل. بحث سابق الإشارة إليه. ص55.

(33) د. سعيد عبد السلام1990. مرجع سابق. ص126.

ولقد أجمعت الدول الإسلامية على إقرار مبدأ الضرر المعنوي وضرورة التعويض عنه، ولا تجتمع أمة الإسلام على خطأ، وما رآه المسلمون حسناً فهو حسن.

وفي الاعتراف بالضرر المعنوي وضرورة التعويض عنه، حفظ لحرمة الناس، ورعاية للحق، وجبر للضرر، وقمع للعدوان، ودليل قاطع على صلاحية الشريعة الإسلامية للتطبيق في كل زمان ومكان.



د. حسن مسعود الطوير

إن القراءة علم منقول موصول السند بالنبي ﷺ لا مجال للرأي فيه إلا في محل الترجيح بين القراءات وتوجيهها صرفياً وصوتياً ونحوياً. من أجل ذلك اتفق علماء القراءات والفقهاء على أن كل قراءة وافقت وجهاً في العربية ووافقت خط المصحف ـ أي مصحف عثمان ـ وصح سند روايتها فهي قراءة صحيحة لا يجوز ردُّها.

قال أبو بكر بن العربي: «ومعنى ذلك عندي أن تواترها تبع لتواتر المصحف الذي وافقته وما دون ذلك فهو شاذ»[1].

ولا شك أن تعدد القراءات مثل تعدد الآيات في زيادة المعنى، مع بقاء أصول الألفاظ ودلالتها الأصلية، فيتعلق التعدد بالمعاني البلاغية الثانوية بقول

(1) محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير ـ الدار التونسية للنشر 1/ 53.

الشوكاني: «وقد تقرر أن القراءتين بمنزلة الآيتين، فكما أنه يجب الجمع بين الآيتين المشتملة إحداهما على زيادة العمل بتلك الزيادة، كذلك يجب الجمع بين القراءتين»[2].

وقد أدرك بعض الشعراء المتميزين في العصر الإسلامي ذلك فضمنوا اختلاف المعاني باختلاف الألفاظ في قصائدهم، من ذلك أن قصيدة أبي تمام (حبيب بن أوس الطائي) التي اعتنى بصياغتها وتنقيحها حين مدح بها المعتصم في فتح عمورية تقرأ فيها كلمة أنباء بصورتين الأولى: بفتح الهمزة «أنباء على هيئة الجمع للنبأ والأخرى بكسر الهمزة على المصدرية وذلك من قوله:

السيف أصدق أنباء من الكتب   في حده الحد بين الجد واللعب[3]

ولا شك أن صورة الشاعر وهو يقف أمام أميره الممدوح فيقرأ الكلمة مرة بصورة، ثم يكرر البيت ويقرؤها بالصورة الأخرى، سيكون أبلغ أثراً من اقتصاره على شكل واحد لأداء الكلمة[4].

ولا شك أن القرآن الكريم كان أبلغ في تعبيره من الشعراء وأشعارهم والخطباء وخطبهم، فجاء في أعلى مراتب الفصاحة وأرقى درج البلاغة، وكان تعدد القراءات فيه من البراهين الساطعة والأدلة القاطعة على أن هذا القرآن كلام الله، وعلى صدق المُنَزَّلِ عليه وهو محمد ﷺ.

يقول السيوطي وهو يعدد فوائد تَنوُّع القراءات: «ومنها المبالغة في إعجازه بإيجازه إذ تَنَوُّعُ القراءات بمنزلة الآيات، ولو جعلت دلالة كل لفظ على حدة لم يَخْفَ ما كان فيه من التطويل»[5].

وقد أشار ابن سبع السبتي إلى هذه الظاهرة وعدها خاصية من خواص النظم القرآني فقال: «ثم إن هنا ميزة أخرى اختص بها نظم القرآن وهي أن الله

---

(2) فتح القدير، دار الفكر بيروت 1403هـ/ 1983/ 1/ 226.

(3) ديوان أبي تمام/ بيروت، دار الفكر للجميع، ص14.

(4) سعيد فاندي/ مذكرة في علوم القرآن، ص1.

(5) الإتقان في علوم القرآن/ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. مكتبة ومطبعة المشهد الحسيني - القاهرة - ط أولى 1387/ 1967 - 1/ 227.

تعالى يسره للذكر، ولو طال بكثرة ألفاظه لعظمت المحنة على أهل الدين في حفظه، فلطف الله بأن جعله في غاية الوجازة ليسهل حفظه، وجعل ألفاظه مشتملة على معان كثيرة بوجازتها ليظهر فضله، وتظهر فضيلة الدين على معرفته ومعرفة تأويله من أولي الأفهام»[6].

ولكي ندرك سعة النص القرآني لهذا التنوُّع الذي يثري المعنى ويحافظ على إيجاز الألفاظ نورد ما ذكره الشيخ الطاهر بن عاشور في مقدمة تفسيره، وهو يتحدث عن فائدة تعدد القراءات حيث يقول: «إن اختلاف القُرَّاء في حروف الكلمات مثل مالك وملك... هي من هذه الجهة لها مزيد تعلق بالتفسير؛ لأن ثبوت أحد اللفظين في قراءة قد يبين المراد من نظيره في القراءة الأخرى، أو يثير معنى غيره، ولأن اختلاف القراءات من ألفاظ القرآن يكثر المعاني في الآية الواحدة»[7]. وبعد أن يورد أمثلة متعددة لآيات قرآنية اختلفت فيها أوجه القراءات يعقب بقوله: «جزمنا بأن جميع الوجوه في القراءات المشهورة هي مأثورة عن النبي ﷺ، وأنه لا مانع من أن يكون مجيء ألفاظ القرآن على ما يحتمل تلك الوجوه مراداً لله تعالى، ليقرأ القراء بوجوه، فتكثر من جراء ذلك المعاني، فيكون وجود الوجهين فأكثر في مختلف القراءات مجزِّءًا عن آيتين فأكثر وهذا نظير التضمين في استعمال العرب»[8].

ويحدد مسؤولية توضيح تلك الاختلافات في القراءات للمفسرين فيقول: «على المفسر أن يبين اختلاف القراءات المتواترة؛ لأن في اختلافها توفيراً لمعاني الآية غالباً فيقوم تعدد القراءات مقام تعدد كلمات القرآن»[9].

ومن مظاهر الإعجاز القرآني في هذا الجانب أن هذه الاختلافات في القراءات على كثرتها لا تؤدي إلى تناقض في المقروء ولا تضاد، ولا إلى تهافت وتخاذل، بل تزيد الألفاظ إحكاماً والمعاني توسعاً وإثراءً. ومن الفوائد البديعة

---

(6) شفاء الصدور/ مخطوط الخزانة العامة بالرباط رقم 1383، ص49.
(7) التحرير والتنوير 1/ ص55.
(8) المصدر نفسه 1/ ص55.
(9) المصدر نفسه 1/ 55.

لتعدد القراءات تنوع في الأحكام المراد من الشرع؛ لأجل التوسعة على المكلفين باختلاف الأحوال والأسباب يقول السيوطي: «باختلاف القراءات يظهر الاختلاف في الأحكام»[10].

وقد ذكر هذه الفائدة الزرقاني وهو يعدد فوائد تعدد القراءات فقال: «ومنها الجمع بين حكمين مختلفين بمجموع القراءتين»[11].

وقبل الخوض في تفسير بعض النماذج القرآنية التي أدى اختلاف القراءة فيها إلى تنوع في الأحكام الشرعية نشير إلى اختلاف وقع بين العلماء حول مسألة ترجيح إحدى القراءتين على الأخرى. فقد ذهب بعض العلماء إلى منع ذلك وعلى رأسهم أبو جعفر النحاس الذي يقول: «السلامة عند أهل الدين إذا صحت القراءتان ألا يقال إحداهما أجود لأنهما جميعاً عن النبي ﷺ، فيأثم من قال ذلك، وكان رؤوساء الصحابة ينكرون مثل هذا»[12].

وأخذ بهذا الرأي الشيخ شهاب الدين أبو شامة فقال: «قد أكثر المصنفون في القراءات والتفاسير من الترجيح بين قراءة (ملك) و(مالك) حتى إن بعضهم يبالغ إلى حد يكاد يسقط وجه القراءة الأخرى، وليس هذا بمحمود بعد ثبوت القراءتين واتصاف الرب تعالى بهما»[13] ويؤكد الزركشي على ذلك بقوله: «قد ترجح إحدى القراءتين على الأخرى ترجيحاً يكاد يسقط القراءة الأخرى، وهذا غير مرضي، لأن كلتيهما متواترة»[14].

لكنَّ كثيراً من العلماء كان لا يرى مانعاً من ترجيح قراءة على غيرها، ومن بين هؤلاء مكي بن أبي طالب الذي صنف كتاباً سماه: «الكشف عن وجوه القراءات» ومحمد بن جرير الطبري والزمخشري وغيرهم. ويعد ابن رشد

(10) الإتقان، 1/ 226 وانظر البرهان في علوم القرآن ـ الزركشي ـ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم المكتبة العصرية صيدا ـ بيروت ـ 1/ 326.

(11) مناهل العرفان ـ مطبعة عيسى الحلبي ـ القاهرة ـ ط ثالثة ـ 1/ .

(12) البرهان في علوم القرآن، 1/ 340.

(13) البرهان في علوم القرآن. 1/ 340.

(14) المصدر نفسه، 1/ 339.

الحفيد من الفقهاء المُجَوِّزين لترجيح إحدى القراءات على الأخرى، فقد سئل عما يقع في كتب المفسرين والمعربين من اختيار إحدى القراءتين المتواترتين وقولهم هذه القراءة أحسن أذاك صحيح أم لا؟ فأجاب: «أما ما سألت عنه عما يقع في كتب المفسرين والمعربين من تحسين بعض القراءات واختيارها على بعض؛ لكونها أظهر من جهة الإعراب، وأصح في النقل وأيسر في اللفظ، فلا ينكر ذلك كرواية ورش التي اختارها الشيوخ المتقدمون عندنا ـ أي بالأندلس»[15].

وإليك أيها القارئ الكريم أمثلة لآيات قرآنية تنوعت فيها الأحكام الشرعية نتيجة لتعدد القراءات بها:

1 ـ ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ﴾[16] قرأ الحَرَمِيَّان وأبو عمرو، وابن عامر، وعاصم في رواية حفص عنه (يطْهُرن) بسكون الطاء وضم الهاء، وقرأ حمزة والكسائي وعاصم في رواية أبي بكر والمفضل عنه «يطَّهَّرن» بتشديد الطاء والهاء وفتحهما[17].

ورجَّح أبو علي الفارسي قراءة تخفيف الطاء إذ هو ثلاثي مضاد طمثت وهو ثلاثي[18] ورجح الطبري قراءة تشديد الطاء، وعزا ذلك إلى اللغويين، لأنهم قالوا معنى الكلمة حتى يتطهرن أدغمت التاء في الطاء لتقارب مخرجيهما.. وأَوْلى القراءتين بالصواب في ذلك قراءة من قرأ حتى يطَّهّرن بتشديدها وفتحها بمعنى حتى يغتسلن لإجماع الجميع على أن حراماً على الرجل

---

(15) التحرير والتنوير 1/ 62.

(16) سورة البقرة، الآية: 222.

(17) ابن عطية المحرر الوجيز تحقيق المجلس العلمي بفاس ـ مطابع فضالة ـ المغرب ط ثانية (1403/ 1982) 2/ 180.

الأولى تخريج القراءة من كتب القراءات كالنشر لابن الجزري فيذكر خلف من القراء العشرة مكان المفضّل أو يقتصر على السبعة ويستدل على ذلك بقول الإمام الشاطبي.

(18) المصدر نفسه 2/ 181.

بعد انقطاع دم حيضها حتى تطهر»[19] ويبرر الطبري هذا الترجيح بأن أَوْلى القراءتين بالصواب أنفاهما للبس عن فهم سامعها، إذ كان في قراءة التخفيف والضم ما لا يؤمن معه اللبس على سامعها في تأويلها فيرى أن للزوج غشيانها بعد انقطاع دم حيضها وقبل اغتسالها وتطهرها»[20].

ويرد ابن عطية كلام الطبري فيقول: «وما ذهب إليه الطبري من أن قراءة شد الطاء مضمنها الاغتسال وقراءة التخفيف مضمنها انقطاع الدم أمر غير لازم، وكذلك ادِّعاؤه الإجماع، أما أنه لا خلاف في كراهية الوطء قبل الاغتسال بالماء»[21]. وبسبب اختلاف القراء اختلف أهل العلم في وطء الحائض بعد طهرها وقبل الاغتسال، فذهب مالك والشافعي والجمهور إلى أن الطهر الذي يحل جماع الحائض التي يذهب عنها الدم هو تطهرها بالماء كطهور الجنب. وذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى أنه إذا انقطع دم الحائض بعد مضي عشرة أيام ـ وهي أكثر مدة الحيض عندهم ـ جاز لزوجها أن يطأها قبل الغسل وإن كان انقطاعه قبل العشر لم يجز حتى تغتسل أو يدخل عليها وقت صلاة[22].

ويرجع مكي بن أبي طالب سبب اختلاف الفقهاء في هذه المسألة إلى اختلاف القراءات فيقول: «فمن قرأ مضموم الهاء مخففاً كان على معنى ارتفاع الدم وانقطاعه. . . ومن قرأ بفتح الهاء مشدداً كان على معنى التطهير بالماء»[23]. وقد أشار السيوطي في الإتقان إلى تنوع الأحكام في هذه الآية تبعاً لتعدد قراءاتها فقال: «وقد حكوا خلافاً غريباً في الآية إذ قرئت بقراءتين، فحكى أبو الليث السمرقندي في كتاب البستان قولين: أحدهما: أن الله قال بهما جميعاً، والثاني أن الله قال بقراءة واحدة إلا أنه أذن أن تقرأ بقراءتين ثم اختار توسطاً وهو أنه إن

---

(19) جامع البيان في تفسير القرآن. دار الجيل بيروت 2/ 227.

(20) المصدر نفسه 2/ 227.

(21) المحرر الوجيز 2/ 181.

(22) ابن رشد الحفيد ـ بداية المجتهد ونهاية المقتصد ـ دار الفكر بيروت، 1/ 41.

(23) الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها مكّي القيسي مؤسسة الرسالة ـ بيروت ط4/ 1987م، 1/ 293، 294.

كان لكل قراءة تفسير يغاير الأخرى فقد قال بهما جميعاً وتصير القراءتان بمنزلة آيتين»[24].

ويرد أبو بكر بن العربي على من يرى أن القراءتين بمعنى واحد فيقول: «فإن قيل المراد بقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ حتى ينقطع عنهن الدم وقد يستعمل التشديد موضع التخفيف فيقال تَطَهّر بمعنى طَهُر كما يقال قَطَع وقطّع ويكون هذا أولى لأنه لا يفتقر إلى إضمار، ومذهبكم يفتقر إلى إضمار قولك بالماء قلنا: لا يقال أطهرت المرأة بمعنى انقطع دمها ولا يقال قطّع مشدداً بمعنى قطع مخففاً، وإنما التشديد بمعنى تكثير التخفيف»[25].

ويعني ابن العربي بقوله: (فإن قيل) أبا حنيفة الذي يرى أن معنى الآية الغاية في الشرط هو المذكور في الغاية قبلها يكون قوله: «﴿حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ مخففاً هو بمعنى قوله: ﴿يطّهّرن﴾ مشدداً بعينه ولكنه جمع بين اللغتين في الآية كما قال تعالى: ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُوا۟ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُطَّهِّرِينَ﴾[26] ويستدل أبو حنيفة بقول الكميت:

وما كانت الأنصار فيها أذلة ولا غيباً فيها إذا الناس غيب[27]

ويذكر القرطبي تخريجاً آخر لأبي حنيفة يرى فيه أبو حنيفة بأن القراءتين كالآيتين، فيجب أن يعمل بهما «ونحن نحمل كل واحدة منهما على معنى فنحمل المخففة على ما إذا انقطع دمها للأقل فإنّا لا نُجوّز وطأها حتى تغتسل، لأنه لا يؤمن عوده، ونحمل القراءة الأخرى على ما إذا انقطع للأكثر فيجوز وطؤها وإن لم تغتسل»[28].

وينتصر أبو بكر بن العربي لمذهبه المالكي فيرد قول أبي حنيفة بقوله:

---

(24) الإتقان 1/ 226.

(25) أحكام القرآن ـ دار الكتب العلمية بيروت، 1/ 228.

(26) سورة التوبة، الآية: 108.

(27) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ـ دار إحياء التراث العربي بيروت، ط ثانية 3/ 89.

(28) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي 3/ 89.

«فأما أبو حنيفة فينقض قوله بما ناقض فيه، فإنه تعلق بأن الدم إذا انقطع لأقل الحيض لم تؤمَن عودته. قلنا ولا تؤمن عودته إذا مضى وقت صلاة فبطل ما قلته»[29].

ويرد ابن رشد رأي أبي حنيفة فيقول: «وأما اعتبار أبي حنيفة أكثر الحيض في هذه المسألة فضعيف»[30].

ومن المعلوم أن ابن رشد لا يظهر تعصباً لمذهب فقهي بعينه، ولا يقبل من تلك المذاهب قولاً إلا بدليل، وهو يعبر عما كان يتحلى به ابن رشد من نزعة علمية منطقية في منهجه.

وقد حذا حذو ابن العربي من مفسري المالكية القرطبي فيرد احتجاج أبي حنيفة بقوله: «إن ذلك ليس من كلام الفصحاء ولا ألسن البلغاء؛ لأنه يقتضي التكرار في التعداد وإذا أمكن حمل اللفظ على فائدة مجردة لم يحمل على التكرار في كلام الناس فكيف في كلام العليم الحكيم»[31].

وإلى الرأي نفسه، رأي الجمهور، ذهب الشوكاني في تفسيره حيث يقول: «والأَوْلى أن يقال: إن الله تعالى جعل للحل غايتين ـ كما تقتضيه القراءتان، إحداهما انقطاع الدم والأخرى التطهر منه، والغاية الأخرى مشتملة على زيادة عن الغاية الأولى، فيجب المصير إليها، وقد دل على أن الغاية الأخرى هي المعتبرة قوله تعالى: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ﴾ فإن ذلك يفيد أن المعتبر التطهر لا مجرد انقطاع الدم»[32].

وقد أشار ابن رشد إلى أسباب ترجح مذهب الجمهور بأن صيغة التفعل إنما تنطلق على ما يكون من فعل المكلفين لا على ما يكون من فعل غيرهم، فيكون قوله تعالى: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ﴾ أظهر في معنى الغسل بالماء منه في الطهر

(29) أحكام القرآن لابن العربي 1/ 228.
(30) بداية المجتهد 1/ 43.
(31) الجامع لأحكام القرآن 3/ 89.
(32) فتح القدير، دار الفكر، بيروت 1403/ 1983 ـ 1/ 226.

الذي هو انقطاع الدم، والأظهر يجب المصير إليه حتى يدل الدليل على خلافه»[33].

وقد تأثر من المحدّثين بهذا الرأي الزرقاني الذي يقول: «لا ريب أن صيغة التشديد تفيد وجوب المبالغة في طهر النساء من الحيض؛ لأن زيادة المبنى تدل على زيادة المعنى، أما قراءة التخفيف فلا تفيد هذه المبالغة»[34].

وقد اختلف العلماء القائلون بأن الطهر بالماء هل المراد به جميع الجسد أو الوضوء أو طهر الفرج، لأن الطهر في كلام العرب وعرف الشرع اسم مشترك يطلق على هذه المعاني.

فقال قوم هو الاغتسال بالماء، وقال قوم منهم مجاهد وعكرمة وطاوس إن انقطاع الدم يحلها لزوجها، ولكن تتوضأ، وقال جماعة منهم الأوزاعي إنها إن غسلت فرجها بالماء جاز وطؤها يعني كل حائض طهرت، متى طهرت وبه قال أبو محمد بن حزم الظاهري»[35]، ويترجح رأي الجمهور القائلين بأن المراد بالطهر هو غسل كغسل الجنابة لكثرة الآثار الواردة في هذه المسألة.

2 ـ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾[36] قرأ الجمهور ﴿وأرجلكم﴾ بفتح اللام وقرأ ابن كثير وحمزة وأبو عمرو وشعبة عن عامر وخلف وأبو جعفر عبارة ابن الجزري في النشر: قرأ نافع وابن عامر والكسائي ويعقوب وحفص بالنصب والباقون بالخفض ج2 ـ ص254 ويقول الإمام الشاطبي، في الاقتصار على السبعة:

* وأرجلكم بالنصب (عم) (ر) ضماً (ع).

---

(33) بداية المجتهد ـ 1/ 41.

(34) مناهل العرفان ـ مطبعة عيسى البابي الحلبي ـ القاهرة ـ ط ثالثة ـ 1/ 147.

(35) محمد صديق خان ـ نيل المرام من تفسير آيات الأحكام ـ دار الرائد العربي بيروت 1401/ 1981 ص70 بتصرف.

(36) سورة المائدة، الآية: 6.

وعم: رمز نافع وابن عامر، والراء رمز الكسائي والعين رمز حفص. ﴿وأرجلكم﴾ في الكسر»[37] وتبعاً لاختلاف القراءتين تنوعت الأحكام الشرعية في الوضوء فقراءة النصب تدل على أنه يجب غسل الرجلين لأنها معطوفة على الوجوه والأيدي وإلى هذا ذهب الجمهور.

وأما قراءة الجر فتدل على أنه يجوز الاقتصار على مسح الأرجل لأنها معطوفة على الرؤوس، يقول مكي بن أبي طالب: «وحجة من خفضه أنه حمله على العطف على الرؤوس لأنها أقرب إلى الأرجل من الوجوه والأكثر في كلام العرب أن يحمل العطف على الأقرب من حروف العطف»[38]، وذهب ابن جرير الطبري إلى أن فرضهما التخيير بين الغسل والمسح وجعل القراءتين كالروايتين»[39].

وقد رجح النحاس رأي الطبري بقوله: «ومن أحسن ما قيل فيه أن المسح والغسل واجبان جميعاً، فالمسح واجب على قراءة من قرأ بالخفض، والغسل واجب على قراءة من قرأ بالنصب، والقراءتان بمنزلة آيتين»[40] وإلى هذا الرأي ذهب الظاهرية أخذاً بظاهر النص وإعمالاً للقراءتين بقول داود الظاهري: «يجب الجمع بين الأمرين على اقتضاء القراءتين»[41] وقد أورد المفسرون في تفاسيرهم أدلة القائلين بالمسح تبعاً لقراءة الخفض، فقد نقل ابن عطية أنه رُوِي عن ابن عباس أنه قال: «الوضوء غسلتان ومسحتان» وهو يعني بذلك غسل الوجه واليدين ومسح الرأس والرجلين، كما روي أن الحجاج خطب بالأهواز فذكر الوضوء فقال: اغسلوا وجوهكم وأيديكم وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم وأنه ليس شيء من ابن آدم أقرب من خبثه من قدميه فاغسلوا بطونهما وظهورهما وعراقيبهما، فسمع ذلك أنس بن مالك فقال: صدق الله وكذب الحجاج قال الله

---

(37) المحرر الوجيز 5/ 47.

(38) الكشف عن وجوه القراءات 1/ 406.

(39) جامع البيان في تفسير القرآن 6/ 82.

(40) الجامع لأحكام القرآن 6/ 92.

(41) فتح القدير 2/ 18.

تعالى: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ﴾[42] ويتبين من هذه الحادثة أن أنس بن مالك كان يرجح قراءة الخفض، وقد روي عنه أنه قال: «نزل القرآن بالمسح والسنة بالغسل» وقد استدل أصحاب هذا الرأي أن التيمم يمسح فيه ما كان غسلاً ويُلغى ما كان مسحاً.

لكن كثيراً من الفقهاء والمفسرين لم يسلّموا بهذا الرأي، فهذا أبو بكر بن العربي يؤكد على اتفاق العلماء على وجوب غسل الرجلين ويحصر القائلين بالمسح فيقول: «ما علمت من رد ذلك سوى الطبري من فقهاء المسلمين، والرافضة من غيرهم، وتعلق الطبري بقراءة الخفض»[43] ثم يرجح ابن العربي الرأي الراجح في نظره بقوله: «إن القراءتين محتملتان تقتضي بأنهما جائزتان فردهما الصحابة إلى الرأس مسحاً، فلما قطع بنا حديث النبي ﷺ ووقف في وجوهنا وعيده قلنا جاءت السنة قاضية بأن النصب يوجب العطف على الوجه واليدين ودخل بينهما مسح الرأس، وإن لم تكن وظيفته كوظيفتهما لأنه مفعول قبل الرجلين لا بعدهما، فذكر لبيان الترتيب لا ليشتركا في صفة التطهر»[44] وهو يعني بقوله «جاءت السنة قاضية بأن النصب بوجوب العطف على الوجه واليدين» أنه يثبت في الأحاديث الصحيحة من فعله ﷺ وقوله غسل الرجلين فقط، فقد ورد في صحيح مسلم وغيره أن رجلاً توضأ فترك على قدمه مثل موضع الظفر فقال له ﷺ ارجع فأحسن وضوءك»[45].

ويقصد ابن العربي بقوله: «ووقف في وجوهنا وعيده» ما ثبت عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال وقد رأى قوماً يتوضأون وأعقابهم تلوح فنادى بأعلى صوته: «ويل للأعقاب من النار»[46].

---

(42) المحرر الوجيز 5/ 48.

(43) أحكام القرآن 2/ 72.

(44) أحكام القرآن 2/ 72.

(45) صحيح مسلم بشرح النووي ـ المطبعة المصرية ـ القاهرة، كتاب الطهارة ـ وجوب استيعاب محل الطهارة ـ 1349هـ ـ 3/ 132.

(46) صحيح البخاري بحاشية السندي، دار الفكر بيروت ـ كتاب الوضوء ـ باب غسل الأعقاب 1/ 43، وصحيح مسلم بشرح النووي ـ كتاب الطهارة ـ وجوب غسل الرجلين 3 ـ 128.

وقد سبقه إلى هذا الرأي الإمام الشافعي، فقد أورد الشوكاني في تفسيره ذلك فقال: «والفصل بالممسوح بين المغسولات يفيد وجوب الترتيب في تطهير هذه الأعضاء وعليه الشافعي»[47]، ويحاول ابن العربي تثبيت القراءتين بحكمين مختلفين فيقول: «وجاء الخفض لسببين أن الرجلين تمسحان حال الاختيار على حائل وهما الخفان بخلاف سائر الأعضاء، فعطف بالنصب مغسولاً على مغسول، وعطف بالخفض ممسوحاً على ممسوح وصح المعنى فيه، وقد حاول بعض مفسري الغرب الإسلامي الجمع بين القراءتين بالاحتكام إلى اللغة، فهذا مكي بن أبي طالب يرى أن المسح في كلام العرب قد يأتي بمعنى الغسل فيقول: «لكن لما حمل الأرجل على الرؤوس في الخفض على المسح قامت الدلالة من السنة والإجماع ومن تحديد الوضوء في الأرجل مثل التحديد في الأيدي المغسولة على أنه أراد بالمسح الغسل والعرب تقول: تمسحت للصلاة أو توضأت للصلاة»[48]، وإلى الرأي نفسه ذهب ابن عطية في تفسيره ولعله قد أخذه عن مكي بن أبي طالب، فقد كان كثير النقل عنه يقول ابن عطية: «وذهب قوم ممن يقرأ بكسر اللام إلى أن المسح في الرجلين هو الغسل، وروي عن أبي زيد أن العرب تسمي الغسل الخفيف مسحاً»[49].

ويبدو أنه كذلك متأثر برأي شيخه أبي علي الفارسي الذي نقل عنه أن المراد بمسح الرجلين الغسل، ومن الدليل على أن مسح الرجلين يراد به الغسل أن الحد قد وقع فيهما بإلى كما وقع في الأيدي وهي مغسولة ولم يقع في الممسوح حد»[50] والواقع أن هذا الدليل هو للقائلين بالغسل لا المسح.

ويؤيد القرطبي رأي سابقيه من المفسرين المغاربة فيقول: «وهو الصحيح فإن لفظ المسح مشترك يطلق بمعنى المسح ويطلق بمعنى الغسل. . . يقال مسح

---

(47) فتح القدير 2/ 18.

(48) الكشف عن وجوه القراءات 1/ 406.

(49) المحرر الوجيز 5/ 48.

(50) المصدر نفسه 5/ 48.

الله ما بك إذا غسلك وطهرك من الذنوب»[51]. وهذا الرأي فيه نظر لأن فيه تحميلاً للألفاظ ما لا تحتمل، وأَوْلى الآراء بالقبول في نظري أن القراءتين متواترتان. ولا يجوز إسقاط أو إهمال إحداهما وإعمال الأخرى ولكن تؤكد قراءة النصب غسل الرجلين؛ لأن السنة والآثار تؤيد ذلك، وتنصرف قراءة الجر إلى مسح الرجلين إن كان عليهما خفان، لأنه لم يصح عن النبي ﷺ أنه مسح رجليه إلا وعليهما خُفَّان فبين ﷺ بفعله الحالة التي تغسل فيها الأرجل والحال التي تمسح فيها.

3 ـ ﴿وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ. .﴾[52] قرأ حمزة والكسائي بغير ألف «لمستم»[53] فأضاف الفعل والخطاب للرجال دون النساء على معنى مس بعض الجسد ومس اليد الجسد فجرى الفعل من واحد، ودليله قوله: ﴿وَلَمْ يَمْسَسْنِى بَشَرٌ﴾[54] ولم يقل يماسسني، وأيضاً فإن اللمس يكون بغير الجماع كالغمز والإفضاء باليد إلى الجسد.

وقرأ الباقون «لامستم» بألف جعلوا الفعل من اثنين وجعلوه من الجماع، فجرى على المفاعلة لأن الجماع لا يكون إلا من اثنين»[55] وإلى هذا الرأي ذهب محمد بن يزيد المبرد حيث قال: «الأَوْلى في الفقه أن يكون لامستم بمعنى قبلتم ونحوه ولمستم بمعنى غشيتم»[56] وقد اختلف الصحابة ومن بعدهم في معنى الملامسة المذكورة في الآية يقول السيوطي: «باختلاف القراءات يظهر الاختلاف في الأحكام؛ ولهذا بنى الفقهاء نقض وضوء الملموس وعدمه على اختلاف القراءة في «لمستم» «ولامستم»[57] فتعدد القراءات أدى إلى تنوع

---

(51) الجامع لأحكام القرآن 6/ 92.

(52) سورة المائدة، الآية: 6.

(53) أبو زرعة بن زنجلة. حجة القراءات ـ تحقيق سعيد الأفغاني ـ ط جامعة قاريونس ص205.

(54) سورة مريم، الآية: 20.

(55) الكشف عن وجوه القراءات لمكي بن أبي طالب، 1/ 391.

(56) فتح القدير 1/ 470.

(57) الإتقان 1/ 226.

الأحكام، فاختلف السلف الصالح في المراد من الملامسة في قوله تعالى: ﴿لَمَسْتُمُ﴾ فذهب عليٌّ وابن عباس والحسن إلى أنّ المراد به الجماع وهو مذهب الحنفية، وذهب ابن مسعود وابن عمر والشعبي إلى أن المراد به اللمس باليد وهو مذهب الشافعية»[58].

فأبو حنيفة يرى أن اللفظة مخصصة للّمْس الذي هو الجماع، فالجنب يتيمم واللامس باليد لم يجر له ذكر فليس بحدث، ولا هو ناقض وضوء، فإذا قبّل الرجل امرأته للذة لم ينتقض وضوءُه»[59] وعضدوا هذا الرأي بما رواه الدارقطني عن عائشة أن النبي ﷺ قبل بعض نسائه ثم خرج إلى الصلاة ولم يتوضأ»[60] وقد رد الفقهاء استدلال أبي حنيفة بالحديث فقال القرطبي: «وأما ما استدل به أبو حنيفة من حديث عائشة فحديث مرسل» كما رد اعتماده على قول ابن عباس أن المراد بالملامسة هي الجماع لقولهم «قد خالفه الفاروق وابنه وتابعه عبد اللّه بن مسعود» ورووا الدليل اللغوي للحنفية بأن الملامسة من باب المفاعلة ولا تكون إلا من اثنين، واللمس باليد إنما يكون من واحد، فثبت أن الملامسة هي الجماع ردوه بقولهم «الملامسة مقتضاها التقاء البشرتين سواء كان ذلك من واحد أو من اثنين لأن كل واحد منهما يوصف لامس وملموس»[61] ويستند الشوكاني على قراءة «المستم» في الرد على رأي الحنفية فيقول: «وعلى فرض أن الملامسة ظاهرة في الجماع فقد ثبتت القراءة المروية عن حمزة والكسائي بلفظ «أو لمستم» هي محتملة بلا شك ولا شبهة، ومع الاحتمال فلا تقوم الحجة بالمحتمل»[62].

أما الشافعية فيرون أنه إذا أفضى الرجل بشيء من بدنه إلى بدن المرأة سواء

(58) محمد علي الصابوني ـ روائع البيان في تفسير آيات الأحكام ـ عالم الكتب ـ بيروت ـ 1406/ 1986م ـ 1/ 544، 545.
(59) المحرر الوجيز 4/ 130.
(60) سنن الدارقطني ـ تحقيق عبد اللّه هاشم يماني ـ دار المحاسن ـ القاهرة (1386/ 1966) 1/ 138.
(61) الجامع لأحكام القرآن، 5/ 225.
(62) فتح القدير 1/ 470.

كان باليد أو بغيرها من أعضاء الجسم تعلق نقض الطهر به، وهو قول ابن معسود وابن عمر والزهري.

وقال الأوزاعي: «إذا كان اللمس باليد نقض الطهر وإذا كان بغير اليد لم ينقضه لقوله تعالى: ﴿فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ﴾[63] ويستدل الشافعية على هذا الرأي بأن اللمس حقيقة في المس باليد وفي الجماع مجازٌ أو كناية والأصل حمل اللفظ على حقيقته، ولا يعدل عن الحقيقة إلى المجاز إلا إذا تعذرت الحقيقة.

كما ترجح رأيهم هذا بالقراءة الثانية «أو لمستم النساء»[64]. ويرد الحنفية على هذا الدليل بأن المجاز إذا كثر استعماله كان أدل على الحقيقة كالحال في اسم الغائط الذي هو أدل على الحدث الذي هو مجاز منه على المطمئن من الأرض الذي هو فيه حقيقة.

وذهب المالكية إلى أن اللمس ينقض الوضوء إذا كان للذة ولا ينقض إذا لم يقصد اللذة[65].

ويعترض أبو بكر بن العربي على رأي الحنفية ويذهب إلى أن الملامسة من دون الجماع فيقول: «وهو الظاهر من معنى الآية فإن قوله في أولها «ولا جُنباً» أفاد الجماع وأن قوله: ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ﴾ أفاد الحدث وأن قوله: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ﴾ أفاد اللمس والقبل فصارت ثلاث جمل لثلاثة أحكام وهذه غاية في العلم والإعلام، ولو كان المراد باللمس الجماع كان تكراراً في الكلام وكلام الحكيم يتنزه عنه»[66] فهو يعتمد على ظاهرة الإعجاز البياني في القرآن ليرد به رأي الأحناف كما اعتمد ابن العربي على آراء الصحابة فنقل عن ابن عمر أن قبلة الرجل امرأته وجسّها بيده من الملامسة، وكذلك قول عبد اللّه بن مسعود وهو كوفي فما بال أبي حنيفة خالفه؟ فهو يذهب إلى أن القراءتين

---

(63) سورة الأنعام، الآية: 7.

(64) روائع البيان 1/ 545.

(65) المحرر الوجيز 4/ 130، تفسير القرطبي 5/ 223.

(66) أحكام القرآن، 1/ 564.

تحملان معنى واحداً فيقول: «ولو كان معنى القراءتين مختلفاً لجعلنا لكل قراءة حكمها وجعلناهما بمنزلة الآيتين ولم يتناقض ذلك ولا تعارض»[67].

أما ابن رشد فبعد أن عرض آراء المدارس الفقهية في هذه المسألة ترجح له مذهب الحنفية فقال: «والذي اعتقده أن اللمس وإن كانت دلالته على المعنيين إلا أنه أظهر عندي في الجماع، وإن كان مجازاً؛ لأن الله تعالى قد كنى بالمباشرة والمس عن الجماع وهما في معنى اللمس»[68].

بينما ينقل القرطبي عن المروزي أنه يرجح رأي الشافعية ويرد رأي المالكية فيقول: «قول الشافعي أشبه بظاهر الكتاب لأن الله تعالى قال: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ ولم يقل بشهوة ولا من غير شهوة وكذلك الذين أوجبوا الوضوء من أصحاب النبي ﷺ لم يشترطوا الشهوة وكذلك عامة التابعين»[69].

ويقلل المروزي من قيمة رأي المالكية في المسألة بقوله: «فأما ما ذهب إليه مالك من مراعاة الشهوة واللذة من فوق الثوب يوجب الوضوء فقد وافقه على ذلك الليث بن سعد ولا نعلم أحداً قال ذلك غيرهما»، ويرد القرطبي هذا الحصر بقوله: «ذكر الحافظ أبو عمر بن عبد البر أن ذلك قول إسحاق وأحمد وروي ذلك عن الشعبي والنخعي كلهم قالوا: إذا لمس فالتذ وجب الوضوء وإذا لم يلتذ فلا وضوء»[70] وينتصر القرطبي لمذهبه المالكي بصحيح الخبر عن عائشة قالت: «كنت أنام بين يدي رسول الله ورجلاي في قِبْلَته فإذا سجد غمزني فقبضت رجليّ وإذا قام بسطتهما ثانياً»[71].

ثم يعلق بقوله: «فهذا يخص عموم قوله ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ﴾ فكان واجباً لظاهر الآية انتقاض وضوء كلِّ لامسٍ كيفَ لامسَ، ودلت السنة التي هي البيان لكتاب

---

(67) المصدر نفسه 1/ 564.

(68) بداية المجتهد 1/ 28.

(69) الجامع لأحكام القرآن 5/ 225.

(70) الجامع لأحكام القرآن 5/ 226.

(71) صحيح البخاري بحاشية السندي ـ دار الفكر ـ بيروت ـ كتاب الصلاة ـ باب التطوع خلف المرأة 1/ 100.

الله تعالى أن الوضوء على بعض الملامسين دون بعض، وهو من لم يلتذ ولم يقصد»[72] ويرد الشوكاني رأي الشافعية بأن هذا الحكم تعم به البلوى ويثبت به التكليف العام، فلا يحل إثباته بمحتمل، وقد وقع النزاع في مفهومه، ويرى أن تمسك الشافعية بقراءة «المستم» لا يرفع من قوة استدلالهم فيقول: «وأما وجوب الوضوء أو التيمم على من لمس المرأة بيده أو بشيء من بدنه فلا يصح القول به استدلالاً بهذه الآية لما عرفت من الاحتمال»[73].

4 ـ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡتُلُواْ ٱلصَّيۡدَ وَأَنتُمۡ حُرُمٞۚ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدٗا فَجَزَآءٞ مِّثۡلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾[74].

فرأ عاصم وحمزة والكسائي «جزاءٌ» بالتنوين ورفع (مثلُ) وقرأ الباقون بغير تنوين وخفض (مثلِ)[75].

وحجة من نَوَّنَ أنه لما كان (مثل) في المعنى صفة لـ(جزاء) ترك إضافة الموصوف إلى صفته وأجراه على بابه، فرفع جزاء بالابتداء والخبر محذوف تقديره فعليه جزاء، وجعل (مثل) صفة لجزاء على تقدير فجزاء مماثل للمقتول من الصيد.

وحجة من أضاف مثل إلى جزاء أن العرب تستعمل في إرادة الشيء مثله يقولون إني أكرم مثلك أي أكرمك وقال عزَّ وجلَّ ﴿فَإِنۡ ءَامَنُواْ بِمِثۡلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ﴾[76] أي بما آمنتم به لا بمثله لأنهم إذا آمنوا بمثله لم يؤمنوا، فالمراد بالمثل الشيء بعينه. وبعد أن كشف مكي بن أبي طالب عن وجه القراءتين رجح قراءة التنوين فقال: «والقراءتان قويتان لكن التنوين أحب إليّ لأنه الأصل ولأنه لا إشكال فيه»[77].

---

(72) الجامع لأحكام القرآن 5/ 226.

(73) فتح القدير 1/ 570.

(74) سورة المائدة، الآية: 95.

(75) حجة القراءات لابن زنجلة ص134.

(76) سورة البقرة، الآية: 137.

(77) الكشف عن وجوه القراءات 1/ 418.

وقدْ نقل القرطبي عن أبي علي الفارسي أن قراءة الرفع غير منون والإضافة تقتضي أن يكون الجزاء غير المثل؛ إذ الشيء لا يضاف إلى نفسه، وإنما يجب عليه جزاء المقتول لا جزاء مثل المقتول، والإضافة توجب جزاء المثل لا جزاء المقتول»[78].

ونتيجة لاختلافات القراءات في هذه الآية اختلف أهل العلم في صفة الجزاء، وكيف يجزئ قاتل الصيد من المحرمين ما قتل بمثله من النعم، فقال بعضهم: ينظر إلى أشبه الأشياء به شبهاً من النعم فيجزيه به ويهديه إلى الكعبة، وقال آخرون يقوّم الصيد المقتول قيمته من الدراهم ثم يشتري القاتل بقيمته نِدًّاً من النعم، ثم يهديه إلى الكعبة، وقد ذكر ابن العربي في تفسيره أن اختلاف القراءات في هذه الآية قاد العلماء إلى الاختلاف في الحكم الشرعي فقال؛ «ومن يعجب فعجب من قراءة المكي والمدني والبصري والشامي (فجزاء مثل) بالإضافة، وهذا يقتضي الغيرية بين المضاف والمضاف إليه، وأن يكون الجزاء لمثل المقتول لا المقتول. ويقول أهل الكوفة من الفقهاء إن الجزاء غير المثل ويقول المدنيّون والمكّيون والشاميّون إن الجزاء هو المثل، فيبني كل واحد منهم مذهبه على خلاف مقتضى قراءة بلده»[79] وقد ذهب مالك والشافعي وأحمد والجمهور إلى أن الحكمين ينظران إلى مثل المقتول في الخلقة وعظم المرأى فيجعلان ذلك من النعم جزاءه»، وقد نقل عن الضحاك بن مزاحم والسدي وجماعة من الفقهاء أن في النعامة وحمار الوحش ونحوه بدنة، وفي الوعل والأيل ونحوه بقرة، وفي الظبي ونحوه كبشاً، وفي الأرنب ثنية من الغنم، وفي اليربوع حملٌ صغير»[80].

واستدل الجمهور على رأيهم بحكم عمر بن الخطاب وعبد الرحمن بن عوف على قبيصة بن جابر في الظبي بشاة، قال قبيصة: «فقلت يا أمير المؤمنين إن أمره أهون من أن تدعو من يحكم معك قال: فضربني بالدرة حتى سابقته

---

(78) الجامع لأحكام القرآن 6/ 309.

(79) أحكام القرآن 1/ 182.

(80) المحرر انوجيز 5/ 191.

عدواً ثم قال: أقتلت الصيد وأنت محرم ثم تغمض الفتوى»[81].

وذهبت فرقة من أهل العلم منهم النخعي وغيره إلى أن المماثلة إنما هي في القيمة، يقوّم الصيد المقتول ثم يُشترى بقيمته نِدٌّ من النعم ثم يُهْدىٰ»[82] وقد أخذ الحنفية بهذا الرأي وعملوا به، يقول أبو حنيفة: «إنما يعتبر المثل في القيمة دون الخلقة فَيُقَوَّم الصيد دراهم في المكان الذي قتله فيه، أو في أقرب موضع إليه إن كان لا يباع الصيد في موضع قتله فيشتري بتلك القيمة هدياً إن شاء أو يشتري بها طعاماً ويطعم المساكين..»[83] وقد احتج الحنفية بأنه لو كان الشبه من طريق الخلقة معتبراً في النعامة بدنه وفي الحمار بقرة وفي الظبي شاة لما أوقفه على عدلين يحكمان به؛ لأن ذلك قد علم فلا يحتاج إلى نظر، وإنما الاحتياج إلى العدول فيما تشكل الحال فيه ويضطرب وجه النظر فيه»[84].

ويترجح رأي الحنفية عند ابن رشد الحفيد الذي يأخذ بالرأي إذا قوي استدلاله بغض النظر عن الانتماء للمذهب المالكي، فبعد أن يورد سبب الاختلاف ويبين أن حمل المثل على القيمة أقوى يورد أدلة منها: أن المثل الذي هو العدل منصوص عليه من الإطعام والصيام، وأن المثل إذا حمل على التعديل كان تماماً في جميع الصيد، فإن من الصيد ما لا يلقى له شبيه، وأيضاً فإن الحكم في الشبيه قد فرغ منه، فأما الحكم بالتعديل فهو شيء يختلف باختلاف الأوقات، ولذلك هو كل وقت يحتاج إلى الحكمين المنصوص عليهما»[85].

لكن بالرجوع إلى كتب تفسير آيات الأحكام وكتب الفقه نجد أن كثيراً من العلماء لا يوافقون الحنفية على رأيهم هذا. فهذا ابن جرير الطبري يقول بعدما يعرض رأي الفريقين: «وأَوْلى القولين في تأويل الآية ما قال عمر وابن عباس

---

(81) موطأ مالك ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت، (1405/ 1984) كتاب الحج فدية ما أصيب من الطير والوحش ص218، 219.

(82) المحرر الوجيز 5/ 192.

(83) الجامع لأحكام القرآن 6/ 310.

(84) المصدر نفسه 6/ 310.

(85) بداية المجتهد 1/ 263.

ومن قال بقولهما إن المقتول من الصيد يجزئ بمثله من النعم كما قال الله تعالى: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ وغير جائز أن يكون مثل الذي قتل من الصيد دراهم، وقد قال الله تعالى من النعم لأن الدراهم ليست من النعم في شيء»[86].

وكذلك رد أبو بكر بن العربي رأى أبي حنيفة ومن وافقه بقوله: «إن مراعاة ظاهر القرآن مع شبه واحد من طريق الخلقة أولى من إسقاط ظاهر القرآن مع التوفر على مراعاة الشبه المعنوي»[87] وأشار ابن العربي إلى أنه حقق هذه المسألة في كتابه «ملجئة المتفقهين إلى معرفة غوامض النحويين».

ويتصدى القرطبي لرأي الحنفية محتكماً إلى اللغة بأن المثل يقتضي بظاهره المثل الخلقي الصوري دون المعنى، وأن لفظ النعم مبين لجنس المثل، وأن قوله: ﴿يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ الضمير راجع إلى مثل من النعم لأنه لم يتقدم ذكر لسواه يرجع الضمير عليه، وأن قوله: «هدياً بالغ الكعبة» يفيد أن الذي يتصور فيه الهدى مثل المقتول من النعم، فأما القيمة فلا يتصور أن تكون هدياً ولا جرى لها ذكر في نفس الآية»[88] ويفند القرطبي دليل الأحناف بأنه لو كان الشبه معتبراً لما أوقفه على عدلين بقوله: «إن اعتبار العدلين إنما وجب للنظر في حال الصيد من صغر وكبر وما لا جنس له مما له جنس، وإلحاق ما لم يقع عليه نص بما وقع عليه نص»[89].

وما لا شك فيه أن القراءتين صحيحتان متواترتان، وأن الأحكام الشرعية المبنية على تلك القراءات لها قوتها وسندها، وذلك دليل على رحابة النص القرآني وإعجازه الذي لا تحده الأفهام.

5 ـ ﴿أَلَّا يَسْجُدُواْ لِلَّهِ ٱلَّذِى يُخْرِجُ ٱلْخَبْءَ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[90] قرأ أبو عمرو ونافع وعاصم وحمزة ألاّ يسجدوا بتشديد ألاّ. وعلى هذه القراءة فليس بموضع

---

(86) جامع البيان في تفسير القرآن 7/ 31.

(87) أحكام القرآن 2/ 181.

(88) الجامع لأحكام القرآن 6/ 310.

(89) الجامع لأحكام القرآن 6/ 309.

(90) سورة النمل، الآية: 25.

سجدة لأن ذلك خبر عنهم يترك السجود إما بالتزيين أو بالصد أو بمنع الاهتداء[91].

وقرأ ابن عباس وأبو جعفر والزهري وأبو عبد الرحمن والحسن والكسائي وحميد ألا بالتخفيف على جهة الاستفتاح، ووقف الكسائي من هذه الفرقة على يا ثمّ يبتدئ اسجدوا، قال الكسائي: ما كنت أسمع الأشياخ يقرؤونها ألا بالتخفيف على نية الأمر، واحتج الكسائي لقراءته بأنه روي عن رسول الله ﷺ أنه موضع سجدة[92].

فعلى هذه القراءة اسجدوا في موضع جزم بالأمر والوقف على (ألايا) ثم يبتدئ فيقول اسجدوا، لأن ياء النداء ينادى بها الأسماء دون الأفعال، يقول ابن عطية «وهذه القراءة مقدر فيها النداء والمنادى محذوف، وتقديره إن جعلناه اعتراضاً (يا هؤلاء)، ويجيء موضع سجدة، وإن جعلناه من كلام الهدهد (يا قوم أو يا عقلاء) ونحو هذا ومنه قول الشاعر:

ألا يا سْلَمي يا دار ميّ على البلا ولا زال منهلاً بجرعائك القطر[93]

وقد اختلف الفقهاء من وجوب هذه السجدة من عدمه تبعاً لتعدد القراءات، واختار أبو حاتم وأبو عبيدة قراءة التشديد، وذهب الأخير إلى أن قراءة التخفيف وجه حسن إلا أنه فيه انقطاع الخبر عن أمر سبأ، ثم رجع بعد إلى ذكرهم وبهذا الرأي أخذ النحَّاس[94].

وممن أشار إلى تنوُّع الأحكام في هذه الآية دون ترجيح، الزجَّاجُ الذي يرى أن قراءة التخفيف تقتضي وجوب السجود دون التشديد، وقد سبقه إلى ذلك الفرَّاء حيث قال: «من خفف (ألا) كان الأمر بالسجود ومن شدد لم

---

(91) الجامع لأحكام القرآن 13/ 186.

(92) المحرر الوجيز 12/ 105.

(93) المصدر نفسه 12/ 105 وانظر ديوان ذي الرمة (غيلان بن عقبة العدوي) تحقيق: عبد القدوس أبو صالح مؤسسة الإيمان ـ بيروت ـ (1402 ـ 1982) 1/ 559.

(94) الجامع لأحكام القرآن 13/ 186.

يكن[95] وبعد أن ساق الزركشي هذا الرأي علق عليه بقوله: «وقد نُوزع في ذلك»[96] وهو يعني أن كثيراً من العلماء لم يقبل ذلك الرأي. فهذا الزمخشري يرد رأي الزجاج بقوله: «وما ذكره الزجاج من وجوب السجدة مع التخفيف دون التشديد فغير مرجوع إليه»[97] والذي يرتاح له الزمخشري أن سجدة التلاوة واجبة على القراءتين يقول: «فإن قلت أسجدة التلاوة واجبة في القراءتين أم في إحداهما؟ قلت: هي واجبة فيهما جميعاً؛ لأن مواضع السجدة إما أمر بها أو مدح لمن أتى بها أو ذم لمن تركها، وإحدى القراءتين أمر بالسجود والأخرى ذم للتارك»[98].

وأراد الزمخشري أن يقوي دليله مستنداً على مذهبه الحنفي فقال: وقد اتفق أبو حنيفة والشافعي على أن سجدات القرآن أربع عشرة، وإنما اختلفا في سجدة (ص) فهي عند أبي حنيفة سجدة تلاوة وعند الشافعي سجدة شكر، وفي سجدتي سورة الحج»[99] فهو يبرز من خلال هذه العبارة اتفاق الحنفية والشافعية على وجوب سجدة سورة النمل. والمُطَّلِع على كتب الفقه المقارن يَظْهرُ له رجحان رأي الفريق الذي يرى أن القراءتين تفيدان وجوب سجدة النمل، فقد أورد عبد الرحمن الجزيري المواضع التي تطلب فيها سجدة التلاوة، وبيَّن إجماع أصحاب المذاهب الفقهية الأربعة على سجدة سورة النمل[100].

واعتمد الأحناف في تخريج بعض الأحكام على بعض القراءات الشاذة، وامتنع بقية الفقهاء عن هذا المسلك في الاحتجاج، ومن المعلوم أن القراءة الشاذة هي التي لم يصح إسنادها كإبدال الجيم حاءً من قوله تعالى: ﴿فَٱلْيَوْمَ

(95) البرهان في علوم القرآن ـ الزركشي ـ 1/ 326.

(96) المصدر نفسه 1/ 326.

(97) الكشاف، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ـ الطبعة الأخيرة 1392/ 1972م ـ 3/ 145.

(98) المصدر نفسه 3/ 145.

(99) المصدر نفسه 3/ 145.

(100) الفقه على المذاهب الأربعة، دار الدعوة ـ إستانبول (1404/ 1984) 1/ 469.

نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ ءَايَةً﴾[101] وقراءة كلمة خلفك بفتح اللام من الآية نفسها[102].

قال النووي في شرح المهذب: «لا تجوز القراءة في الصلاة وغيرها بالقراءة الشاذة؛ لأنها ليست قرآناً؛ لأن القرآن لا يثبت إلا بالتواتر والقراءة الشاذة ليست متواترة ونقل ابن عبد البر إجماع المسلمين على أنه لا تجوز القراءة بالشواذ، ولا يُصَلَّى خلف من يقرأ بها»[103] ولكن بعض العلماء ذهبوا إلى أنه يستفاد من القراءة الشاذة في تفسير القراءة المتواترة، فقد نقل السيوطي عن أبي عبيد قوله في فضائل القرآن: «المقصد من القراءة الشاذة تفسير القراءة المشهورة وتبيين معانيها كقراءة ابن مسعود: «فاقطعوا أيمانهما» ثم يعلق السيوطي على ذلك بقوله: «فهذه الحروف وما شاكلها قد صارت مفسرة للقرآن وقد كان يروى هذا عن التابعين في التفسير، فيستحسن، فكيف إذا روي عن كبار الصحابة ثم صار في نفس القراءة فهو أكثر من التفسير وأقوى، فأدنى ما يستنبط من هذه الحروف معرفة صحة التأويل»[104] ويضرب صبحي الصالح أمثلة للقراءات الشاذة التي ساعدت على بيان الأحكام الفقهية فيقول: «فقراءة ابن مسعود «فاقطعوا أيمانهما» ساعدت على فهم ما يقطع في حد السرقة، وقراءة سعد بن أبي وقاص «وله أخ أو أخت من أم» بزيادة من أم صرحت بنوع الأخوة من هذه القضية التشريعية المتعلقة بالميراث»[105].

ومما احتج به الأحناف من الشاذ المدرج قراءة عبد اللّه بن مسعود بزيادة «متتابعات» في قوله تعالى في كفارة اليمين: ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ﴾[106] فأوجبوا

---

(101) سورة يونس، الآية: 92.

(102) مناهل العرفان للزرقاني 1/ 430.

(103) البرهان في علوم القرآن 1/ 333.

(104) الإتقان 1/ 227.

(105) مباحث في علوم القرآن ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ط التاسعة عشرة 1996م ص252، 253.

(106) سورة المائدة، الآية: 89.

في كفارة الحانث تتابع الصيام إذا عجز عن الإطعام أو الإكساء أو العتق، وبنوا حكمهم على هذه القراءة»[107].

وقد نقل القرطبي اختلاف الفقهاء في صيام كفارة اليمين فقال: «قرأها ابن مسعود «متتابعات» فيقصد به المطلق، وبه قال أبو حنيفة والثوري وهو أحد قولي الشافعي، واختاره المزني قياساً على الصوم في كفارة الظهار، واعتباراً بقراءة ابن مسعود، وقال مالك والشافعي في قوله الآخر: يجزئه التفريق لأن التتابع صفة لا تجب إلا بنص أو قياساً على منصوص وقد عُدما»[108].

ويسوق ابن رشد الحفيد أسباب الاختلاف بين الفقهاء في هذه المسألة فيقول: «وسبب اختلافهم في ذلك شيئان: أحدهما هل يجوز العمل بالقراءة التي ليست في المصحف، وذلك أن قراءة عبد اللّه بن مسعود «فصيام ثلاثة أيام متتابعات» والسبب الثاني: اختلافهم هل يحمل الأمر بمطلق الصوم على التتابع أو ليس يحمل، إذا كان الأصل في الصيام الواجب بالشرع إنما هو التتابع»[109].

وخلاصة القول في هذا البحث أن الآيات التي وردت فيه ليست كل الآيات التي تنوعت أحكامها بتعدد قراءاتها بل كان استقراء ناقصاً وأمثلة محددة، ويمكن أن يدرس هذا الموضوع بتوسع في رسالة علمية تكشف جوانبه وتوضح غوامضه، ويمكن القول إن علماء المسلمين قد اختلفوا في ترجيح القراءات المتواترة بعضها على بعض، بين مانع ومجيز، ولكل أدلته وحججه وعلله التي ينافح بها عن رأيه كما تبين من البحث، وإن فقهاء الأمصار غير ملزمين بمتابعة قُرَّاءِ بلدهم، فقد يختلف الحكم عن القراءة في المصر الواحد كما حصل في آية جزاء المحرم الذي يقتل الصيد، كما يبدو من البحث أن اختلاف المدارس

---

(107) الفخر الرازي ـ مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية بيروت ط أولى 1990ف، 12/ 65.
(108) الجامع لأحكام القرآن 6/ 283، وانظر أحكام القرآن لابن العربي 2/ 162.
(109) بداية المجتهد 1/ 306.

الفقهية هو رحمة بالأمة وتوسعة على المسلمين، وذلك ناتج عن رحابة النص القرآني وسعة إيحاءاته.

ويمكن القول في الختام إن تنوع القراءات يقوم مقام تعدد الآيات في إثراء المعنى وذلك ضرب من ضروب البلاغة يبتدئ من جمال الإيجاز وينتهي إلى كمال الإعجاز.



أ. خالد العربي الفرجاني

كُلّية الآداب ـ زوارة

الحمد للّه ربّ العالمين والصلاة والسلام على النبي العربي الأمين، وعلى آله وصحبه ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد

فلقد جعل الله سبحانه وتعالى الإنسان خليفة في الأرض، ومما استخلفه عليه المال فجعله حارساً له، ومحافظاً عليه، ومنتفعاً به، وذلك في حدود أوامره ونواهيه، فقد أمر سبحانه وتعالى بالكسب الحلال، وبذل المال في أوجه الخير، ونهى عن الإسراف والتبذير، وأكل أموال الناس بالباطل. فحرم الربا، وأكل أموال اليتامى بغير حق، كما حرم كل العقود الفاسدة المبنية على الباطل، وأحلّ الله سبحانه وتعالى البيع، وعندما نقول أحلّ البيع فالمقصود بذلك البيع الحاضر، والبيع المؤجل وهو الدّين، الذي يعرفه الفقهاء بأنه:

عبارة عن كل معاملة كان أحد العوضين فيها نقداً والآخر في الذمة نسيئة، فإن العين عند العرب ما كان حاضراً والدّين ما كان غائباً[1].

وهو من المعاملات التي أجازها المشرع الحكيم، رفقاً بالناس، وتسهيلاً لقضاء حوائجهم؛ لأن الإنسان قد يلجأ للتعامل به، بسبب آفة قضت على ما يملكه دون تَعَدٍّ أو تقصير، أو بسبب ضيق في العيش يرجو من بعده يساراً، فكم من صاحب عيش كريم أعسر بعد ميسرة، وتلك الأيام يداولها الله بين الناس، فمن أوتي سعة من العيش لا يضمن بقاءها، وقد يكون التداين سبباً في سعة العيش ورغده؛ لأن التداين إذا بني على أسس قويمة وقواعد متينة كان «من أعظم رواج المعاملات؛ لأن المقتدر على تنمية المال قد يعوزه المال فيضطر إلى التداين ليظهر مواهبه في التجارة، أو الصناعة، أو الزراعة؛ ولأن المترف قد ينضب المال من بين يديه وله قِبلٌ بعد حين، فإذا لم يتداين اختل نظام ماله»[2]. ولا يخفى ما للقروض من أهمية في المجال الاقتصادي، والاجتماعي، فكم من مبانٍ أسست، وأسر كونت عن طريق السلف الحلال الخالي من الربا.

وقد ورد الدليل على مشروعية الدّين من الكتاب والسنة.

أولاً: من القرآن الكريم

قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُۚ﴾[3]. وقوله تعالى: ﴿مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِي بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍۗ﴾[4]. وقوله عزَّ وجلَّ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱرۡكَعُواْ وَٱسۡجُدُواْ وَٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمۡ وَٱفۡعَلُواْ ٱلۡخَيۡرَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾[5]. فقوله تعالى: ﴿وَٱفۡعَلُواْ ٱلۡخَيۡرَ﴾ أمر عام ينضوي تحته كل فعل للخير، ومن ضمنه مساعدة ذوي الحاجة بالإقراض وغيره.

---

(1) التعريفات للجرجاني، تحقيق عبد الرحمٰن عميرة، ط1 عالم الكتاب، بيروت، 1987ف ص141.

(2) التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية، 1984ف، 3/ 98.

(3) سورة البقرة، الآية: 281.

(4) سورة النساء، الآية: 11، 12.

(5) سورة الحج، الآية 75.

ثانياً: من السنة النبوية

يروى «أن النبي ﷺ دان واستقرض»[6].

وعن عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ **«اشترى طعاماً من يهودي ورهنه درعاً من حديد»**[7]. والأحاديث النبوية الدالة على مشروعية التعامل بالدين كثيرة، وحسبنا ما ذكرنا.

ومشروعية التعامل بالدّين مقيدة بالحاجة، فإذا لم تكن بالإنسان حاجة إلى التداين، فعليه الابتعاد عن التعامل به؛ لأنه من الأمراض الاجتماعية التي قد تتفشى في المجتمع كتفشي النار في الهشيم، فهو الذي ضيع كثيراً من الرجال، وقضى على كثير من الدول، فظلت ترزح تحت وطأة الاستعمار، وهو الذي أوقع العداوة والبغضاء بين أفراد الأمة الواحدة، فقوض ذلك البنيان المرصوص الذي كان يشد بعضه بعضاً، وفي الآخرة أشد نكالاً، فقد يحبس الإنسان المسلم عن الجنة بسبب الدّين. يقول ﷺ: **«نفس المؤمن معلقة بالدّين حتى يقضى عنه»**[8].

وكان النبي ﷺ ذات مرة جالساً مع أصحابه في جنازة. فقال: **«أههنا من بني فلان أحد؟ ثلاثاً فقام رجل فقال له النبي ﷺ: ما منعك في المرتين الأوليين أن لا تكون أجبتني أما إني لم أنوه بك إلا بخير، إن فلاناً ـ لرجل منهم ـ مات مأسوراً بدينه»**[9].

---

(6) شرح النيل وشفاء العليل، محمد بن يوسف إطفيش، ط2 دار الفتح، بيروت، دار التراث العربي ليبيا، مكتبة الإرشاد، جدة 1972ف، 3/ 79.

(7) صحيح البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، ت(256هـ) دار الفكر، بيروت، 1981ف 3/ 45، 46، 82، 115، 116. وصحيح مسلم بشرح النووي، لاط، لات، 11/ 39، 40.

(8) سنن الدارمي، أبو محمد الدارمي، ت(225) دار إحياء السنة النبوية، كتاب البيوع، 2/ 262.

(9) سنن أبي داود، أبو داود السجستاني الأزدي، ت(275) دار إحياء السنة النبوية، 3/ 246 رقم الحديث: 3341. سنن النسائي، أبو عبد الرحمٰن النسائي، ت(303) بشرح جلال الدين السيوطي، دار الحديث، القاهرة 1987ف، 7/ 315.

وقال النبي ﷺ لسعد بن الأطول: «**إن أخاك محبوس في دينه فاقض عنه**»[10].

ولهذا وذاك فقد اشترط الفقهاء عدة شروط لجواز التعامل بالدّين منها:

الأول: ألا يتداين في سرف وفساد، ولا في غير مباح، وأن يستقرض قدر ما يسسد به خلته ويقضي حاجته، فيجوز للإنسان أن يتداين إذا دعته الحاجة، كالافتقار إلى قوته، وقوت عياله، أما التداين لغير ذلك، كاستجلاب الكماليات، أو للترفيه والترويح عن النفس فذلك غير جائز. كما يحرم على الدّائن أن يقرض أحداً يغلب على ظنه أنه يصرف ما اقترضه في معصية، كما يكره له أن يقرض من يغلب على ظنه أنه يصرف ما اقترضه في فعل مكروه[11].

الثاني: أن يعلم أن ذمته تفي بما عليه من دين، وألا يتداين إلا بما يستطيع وفاءه، وقد «كره الإمام أحمد الشراء بدين ولا وفاء للدّين عنده إلا اليسير لعدم تعذره»[12].

الثالث: أن يُعلم الدّائن بحاله، ولا يغره من نفسه، ويحدد له أجلاً يتوقع فيه يساره حتى يوفيه حقه؛ لأنه ما رخص له في التداين إلا إذا خلصت النية في العزم على الأداء[13]. والله في عون عبد أخذ أموال الناس وهو ينوي الأداء؛ لأن من كانت هذه نيته «جعل الله له مخرجاً في الدنيا والآخرة»[14].

وللعلماء في الشرط الثاني زيادة تفصيل وخلاف، فقد روى النّسائي عن ميمونة زوج النّبي ﷺ: «**أنها استدانت فقيل: يا أم المؤمنين، تستدينين وليس**

---

(10) نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار، محمد الشوكاني، ت(1250) ط أخيرة، مصطفى البابي الحلبي، مصر. 1971، 6/ 59.

(11) مغني المحتاج، محمد بن أحمد الشربيني، ت(977) شركة سابي بيروت، 1955ف، 2/ 117.

(12) كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور البهوتي، مكتبة النصر الحديثة، الرياض، 1051هـ 3/ 313.

(13) (14) عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي، أبو بكر محمد ابن العربي، ت(543هـ) مطبوع مع صحيح الترمذي، دار الكتب العلمية، بيروت، 5/ 217، 218.

عندك وفاء؟ قالت: إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**من أخذ ديناً وهو يريد أن يؤديه أعانه الله عز وجل**»[15].

وعن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ عن النبي ﷺ ـ قال: «**من أخذ أموال الناس يريد أداءها أدى الله عنه، ومن أخذها يريد إتلافها أتلفه الله**»[16].

فكيف يفعل الإنسان الذي قد تطرأ عليه ظروف تدعوه للتداين، ولا وفاء عنده، وهو لا يعلم متى يبسط له في الرزق؟ فإذا كان الدّين من المحظورات فإن الضرورات تبيحها، وقد تعامل النبي ﷺ نسيئة ليطعم أهله. فقد «اشترى طعاماً من يهودي إلى أجل ورهنه درعاً من حديد»[17]. ويروى أنه ﷺ توفي ودرعه مرهونة عند اليهودي[18].

إذا ثبت ذلك فليس على المدين من سبيل سوى أن يعلم الدائن بحاله، وأنه قد يصيب يسراً بعد عسر، وعليه فالدائن مخير بين أن يجعل يده مغلولة إلى عنقه، فيحبس عنه الدرهم قبل الدينار، وبين أن يعطيه من فضل الله لا يبتغي من وراء ذلك وفاء، ولا يريد جزاء ولا شكوراً.

كما تجدر الإشارة هنا إلى أن الأحاديث الواردة في التشديد في الدّين، والاستعاذة منه لا تمنع المحتاج الذي ليس عنده وفاء من التداين، فقد قال بعض العلماء: بأن تلك الأحاديث إنما وردت فيمن تداين في سرف وفساد، وفي غير مباح، وفيمن تداين لغير حاجة، وهو يعلم أن ذمته لا تفي بما تحمله من دين؛ لأنه بفعل ذلك يكون قد عمد إلى أكل أموال الناس بالباطل. بينما يذهب فريق آخر إلى القول: بأنها وردت فيمن ترك وفاء ومات ولم يوص به؛ لأنه يجب على المدين أن يوصي بقضاء ما عليه من حقوق.

وآخر القول فيها: «أن هذا كله كان من النّبي ﷺ في الدّين قبل أن يفتح

---

(15) سنن النسائي، 7/ 315، 316.

(16) صحيح البخاري، كتاب الاستقراض، 3/ 82.

(17) سبق تخريجه، ينظر الهامش رقم: 7.

(18) صحيح الترمذي، ت(279هـ) دار الكتب العلمية، بيروت، أبواب البيوع: 5/ 219.

الله عليه الفتوحات، وقبل أن تفرض الزكوات، فلما أنزل الله ـ تعالى ـ براءة، ففرض فيها الزكوات وجعل فيها حقاً للمساكين، وابن السبيل، قال حينئذ النّبي ﷺ من ترك مالاً فلورثته ومن ترك ديناً فعلي»[19] ـ [20].

أما الاستعاذة من الدّين فلا تدل على «عدم جواز الاستدانة لأن الذي استعيذ منه غوائل الدّين فمن أدان وسلم منها فقد أعاذه الله وفعل جائزاً»[21]. وقد علل النّبي ﷺ الاستعاذة من الدّين عندما سئل: ما أكثر ما تستعيذ من المغرم يا رسول الله؟ فقال: «**إن الرجل إذا غرم حدث فكذب ووعد فأخلف**»[22]. وكذب الحديث، وإخلاف الوعد كثيراً ما يكون صفة من صفات الذين لا يتورعون عن أكل أموال الناس بالباطل، ومن كانت هذه حاله لم تجز معاملته نسيئة.

أما الشرط الثالث فينص على تحديد الأجل، بحيث يجب على المتعاملين تحديد أجل للوفاء.

وذلك لنفي الريب، ولقطع أسباب الخلاف بينهم.

كما أن تحديده يبعث الثقة والطمأنينة للمتعاملين، خاصة الدّائن الذي قد يخشى ضياع ماله، كذلك تعود فائدته على المدين الذي سيستعد خلال هذه الفترة لقضاء ما عليه من حقوق، ولأهمية هذا الموضوع فإنني سأتحدث عنه بشيء من الإيجاز فيما تبقى من هذا البحث مبتدئاً بتعريفه.

---

(19) الحديث أخرجه البخاري، كتاب الإجارة: 3/ 59، 60. وأبو داود: 3/ 247 رقم: 3343، والترمذي، أبواب الفرائض: 8/ 239.

(20) المقدمات الممهدات، ابن رشد (الجد)، ت(520هـ) تحقيق سعيد أحمد أعراب، ط1 دار الغرب الإسلامي بيروت 1988ف، 2/ 304، 305.

(21) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، ط1، دار الريان للتراث، القاهرة، 1986ف، 5/ 74.

(22) التفريع، ابن الجلاب، ت(378هـ) تحقيق حسين سالم الدهماني، ط1، دار الغرب الإسلامي بيروت، 1987ف. 2/ 138، 139. والحديث أخرجه البخاري كتاب الآذان 1/ 202 و3/ 85. وأخرجه مسلم كتاب المساجد 5/ 87.

أولاً: تعريف الأجل

الأجل لغة: مدة الشيء. وهو الوقت الذي يحدد لانتهاء الشيء، أو حلوله[23].

واصطلاحاً: مدة محدودة النهاية مجعولة ظرفاً لعمل غير مطلوب فيه المبادرة؛ لرغبة تمام ذلك العمل عند انتهاء المدة، أو في أثنائها[24].

ثانياً: أقسام الأجل

والآجال على ضربين:

1 ـ آجال يتم تحديدها من قبل الله ـ سبحانه وتعالى ـ كتأخير يوم الحساب. قال تعالى: ﴿وَمَا نُؤَخِّرُهُۥٓ إِلَّا لِأَجَلٍ مَّعْدُودٍ﴾[25]. وكأجل الموت قال تعالى: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾[26]. كذلك الفترة الزمنية المحددة لاعتداد المطلقة والأرملة. يقول سبحانه وتعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾[27]. ويقول سبحانه وتعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِىٓ أَنفُسِهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾[28]. وأجل الحمل قال تعالى: ﴿وَنُقِرُّ فِى ٱلْأَرْحَامِ مَا نَشَآءُ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾[29] ـ [30].

---

(23) الصحاح، الجوهري، ت(393هـ) تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، ط4، دار العلم للملايين بيروت 1987ف، مادة «أجل» 4/ 1621.

(24) تفسير المنار، محمد رشيد رضا، ت(1935ف) ط2 معادة بالأوفست، دار المعرفة بيروت، 3/ 120. التحرير والتنوير، 3/ 99.

(25) سورة هود، الآية: 104.

(26) سورة الأعراف، الآية: 32.

(27) سورة البقرة، الآية: 226.

(28) سورة البقرة، الآية: 232.

(29) سورة الحج، الآية: 5.

(30) توضيح الأحكام على تحفة الحكام، عثمان التوزري، ط1، المطبعة التونسية 1339هـ 1/ 45، نظرية الأجل في الالتزام في الشريعة الإسلامية والقوانين العربية، عبد الناصر العطار، مطبعة السعادة 1985ف، ص8.

2 ـ آجال تحدد من قبل العباد، ولهم حق التصرف فيها، كالاتفاق على تأجيل ثمن المبيع أو تأخير الأجرة، أو الوفاء بالدّين.

والبون شاسع بين الأجلين. فآجال الله ملزمة للعباد ثابتة لا تتقدم ولا تتأخر، فهي حق لله لا يجوز لأحد أن يحدث فيها تغييراً أو تبديلاً «لأن ذلك بمعنى تعديل أحكام الخالق، وهذا غير جائز؛ لأن هذه الحقوق ذات قدسية إلٰهية، وهي ليست ملكاً لأحد، كما لا يختص بها واحد»[31]. لذلك فإن كل أجل يخالف ما حدده الله ـ سبحانه وتعالى ـ يقع باطلاً.

وعلى خلاف ذلك آجال العباد، فهي تقبل الزيادة، والنقصان، والتقديم، والتأخير، وقد تسقط قبل الحلول، بالموت، أو الإفلاس، أو الإبراء[32].

ثالثاً: كيفية تحديد الأجل

كل أجل حدده الله ـ سبحانه وتعالى ـ فهو معلوم. ومن نعمه علينا ـ سبحانه ـ فقد أعلمنا ببعضها وأخفى علينا علم بعضها الآخر.

أما آجال العباد فهي على قسمين:

الأول: أجل إلى وقت معلوم، وهذا لا خلاف في جعله وقتاً لاستكمال عمل ما.

الثاني: أجل إلى وقت مجهول، والجهالة فيه إما فاحشة، كنزول المطر، وهبوب الريح وقدوم فلان، فهذه لا يجوز تعليق الأجل عليها.

وإما جهالة يسيرة: كوقت حصاد الزرع، والعطاء[33]، وهذه الأوقات اختلف الفقهاء في حكم التأخير إليها إلى رأيين.

---

(31) نظرية التعسف في استعمال الحق في الشريعة والقانون، إسماعيل العمري، ط1 مكتبة بسام، العراق، 1984ف، ص: 30.

(32) نظرية الأجل، ص7 ـ 11.

(33) رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، المعروف بحاشية ابن عابدين، ط3، عالم الفكر 1984ف 5/ 166.

● **الرأي الأول**: ذهب الإمام مالك، وابن أبي ليلى وأبو ثور إلى القول بأن الحصاد، والدراس، والنيروز والمهرجان، والعطاء[34]، وما شابه ذلك يعد من الأزمنة المعلومة التي يصح التأجيل إليها.

وفي هذا رواية عن الإمام أحمد بن حنبل[35]، واستدلوا بما يلي:

1 ـ أنّ هذه الأزمنة معروفة في العادة، لا تتفاوت كثيراً، كالتأجيل إلى رأس السنة.

2 ـ ما روي عن ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ «أنه كان يبتاع إلى العطاء» وما روي عن السيدة عائشة أنها قالت: ـ «كان على رسول الله ﷺ ـ ثوبان قطريان غليظان فكان إذا بعد فعرق ثقلا عليه فقدم بزّ[36] من الشام لفلان اليهودي فقلت لو بعثت إليه فاشتريت منه ثوبين إلى الميسرة فأرسل إليه فقال: قد علمت ما تريد إنما تريد أن تذهب بمالي أو بدراهمي فقال رسول الله ﷺ: **«كذب قد علم أني من أتقاهم لله وآداهم للأمانة»**[37].

يقول الإمام ابن العربي «قول عائشة ـ رضي الله عنها ـ إلى الميسرة لم ترد إلى أن تستغني بما يؤتيك الله؛ لأنه أجل مجهول، ولا يجوز بإجماع الأمة. وإنما تعني به إلى وقت رجاء الميسرة، وذلك في وقت الجذاذ والحصاد»[38].

الرأي الثاني: مذهب الحنفية، والشافعية، وهو الراجح عند الحنابلة. أن هذه الأوقات مجهولة لا يجوز تعليق الأجل عليها؛ لأن ذلك يوقع في الغرر المفضي إلى الخصام والنزاع، كما أن هذه الأزمنة تختلف، فهي قد تقرب،

---

(34) النيروز: أول يوم من السنة القبطية (معرّب) القاموس المحيط، 2/ 193، 194.
المهرجان: عيد للنصارى، ينظر مناسبة هذا العيد في مروج الذهب للمسعودي 2/ 197، 198.

(35) المدونة، رواية سحنون بن سعيد التنوخي ت(240هـ) عن الإمام عبد الرحمٰن بن القاسم العتقي ت(191هـ) عن الإمام مالك بن أنس (179هـ) ط، مطابع السعادة، مصر 1323هـ، 9/ 185. المغني، 4/ 259، 260.

(36) بز: نوع من الثياب، القاموس المحيط، مادة (بز).

(37) الترمذي، أبواب البيوع، 5/ 216، 217. النسائي، كتاب البيوع، 7/ 294.

(38) عارضة الأحوذي، 5/ 219.

وتبعد، كما لو علق الأجل على قدوم فلان فقد يحضر وقد لا يحضر. واستدلوا بما روي عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ أنه قال: «لا تتبايعوا إلى الحصاد والدراس[39] ولا تتبايعوا إلا إلى شهر معلوم»[40].

الترجيح: الأقرب إلى الصواب ما ذهب إليه أصحاب الرأي الأول؛ وذلك:

1 ـ أنهم: اشترطوا أن تكون هذه الأزمنة معروفة حتى تكون موعداً لقضاء عمل ما. فالإمام مالك رحمه الله يقول: «إن كان العطاء له وقت معروف فالبيع إليه جائز»[41]. أما إن كان الوقت مضطرباً، وليس له موعد ثابت فلا يجوز التأجيل إليه؛ لأن العطاء وقت كان يقوم السلطان فيه بتوزيع أنصبة المستحقين[42] ولعل ابن عمر رضي الله عنهما اعتبره وقتاً معلوماً لأنه في تلك الفترة كانت الدواوين ثابتة غير مضطربة، فلما اضطربت وصارت العطايا تتقدم وتتأخر اعتبره ابن عباس رضي الله عنهما[43] أجلاً مجهولاً[44].

2 ـ أن الله ـ سبحانه وتعالى ـ اشترط تسمية الأجل بقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُۚ﴾[45]. ولم يبين كيفية التسمية بل ترك ذلك للمتعاقدين، وهذا ما أكده النبي ﷺ بقوله: «من أسلف في شيء ففي كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم»[46]. وبقوله:

(39) الدراس، درس الحصيد ليخرج حبه، القاموس المحيط مادة (دَرَسَ).

(40) الأم، الإمام الشافعي، كتاب الشعب، (1388هـ) 3/ 84، 85 المغني، 259، 260.

(41) المدونة، 9/ 158.

(42) نظرية الأجل، ص96.

(43) على الرغم من أن ابن عمر وابن عباس كانا متعاصرين، فابن عباس توفي سنة (68هـ) وابن عمر توفي سنة (74هـ) فهذا لا يمنع اختلاف وقت الحصاد بين الحين والآخر. ولعل قول ابن عمر ناسخ لقول ابن عباس. ينظر: وفاتهما في صفة الصفوة: 1/ 582، 757. والوفيات: ص76، 77، 79.

(44) نظرية الأجل، ص96.

(45) سورة البقرة، الآية: 281.

(46) البخاري، كتاب السلم، 3/ 44 ـ 46. مسلم، كتاب المساقاة، 11/ 41، 42.

«المسلمون على شروطهم إلا شرطاً حرّم حلالاً أو أحلّ حراماً»[47].

فالحصاد والدراس قد يكونان أجلاً معلوماً لدى البائع والمشتري في بلد اعتيد فيها الحصاد في شهر معين حتى لو أجدبت الأرض في تلك السنة[48].

ولتحديد الأجل بدقة أكثر فإنه «ينظر إلى عظم ذلك [الحصاد والدراس] وكثرته ولا ينظر إلى أوله ولا إلى آخره فيكون حلوله عند ذلك»[49]. فالحلول يكون في وسط المدة «عند وجود معظم المحصول، فإذا قيل إلى الصيف، أو إلى الحصاد، حمل على منتصف الصيف وعلى الوقت الذي يباشر فيه أغلب الناس الحصاد، وهكذا»[50]. وهذا بخلاف تعليق الأجل على قدوم فلان، فهذا مجهول جهالة فاحشة، أما الأول فموعد ثابت لا يختلف كثيراً.

رابعاً: أقصى مدة للأجل وأدناها

شرع الله ـ سبحانه وتعالى ـ الأجل للتوسعة على المدينين، والرفق بهم.

قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى﴾[51].

وقال ـ عز وجلّ: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسۡرَةٖ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيۡسَرَةٖۚ وَأَن تَصَدَّقُواْ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾[52]. وقد اختلف الفقهاء حول أقل مدة للأجل على النحو التالي:

أ ـ المالكية: يرون أن أقل مدة للأجل خمسة عشر يوماً[53].

---

(47) الترمذي، أبواب الأحكام، 6/ 103، 104.

(48) الشرح الصغير على أقرب المسالك، أبو البركات أحمد الدردير، ت(201هـ) ط عيسى البابي الحلبي وشركاه، 4/ 359، 360.

(49) المدونة، 9/ 158.

(50) المعاملات أحكام وأدلة، الصادق عبد الرحمن الغرياني، ط423ف، 1/ 134.

(51) سبق تخريجه ينظر هامش رقم: 2283

(52) سورة البقرة، الآية: 279.

(53) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد الحفيد (595هـ) مكتبة الكليات الأزهرية، 1969ف، 2/ 220.

ب ـ الأحناف: قدروها بنصف يوم، وقدرها بعضهم بثلاثة أيام. وقد ردّ هذا القول بأن المرفق الذي شرع من أجله الدّين لا يحصل في هذه المدة[54].

ج ـ المعمول به عند الأحناف أن أقل مدة للأجل شهر[55].

وهذا ما ذهب إليه الحنابلة أيضاً.

الترجيح: والراجح ما ذكره ابن قدامة من أن الدّين «إنما يكون لحاجة المفاليس الذين لهم ثمار وزروع، أو تجارات ينتظرون حصولها، ولا تحصل هذه في المدة اليسيرة»[56]. وقد أشار إلى ذلك البهوتي: حيث قال: إن «الأجل إنما اعتبر ليتحقق الرفق الذي شرع من أجله السلم[57]، فلا يحصل ذلك بالمدة التي لا وقع لها في الثمن»[58].

أما أقصى مدة للأجل فلا حدّ لها، فيجوز تأجيله إلى أمد بعيد: كالسنة، والسنتين والثلاث، والأربع، والأكثر من ذلك. بيد أنه لا يجوز تأخيره إلى مدة لا يعيش إليها أحد المتعاملين، أو كلاهما عادة كالتأجيل مثلاً إلى ستين سنة أو أكثر[59].

خامساً: بداية الأجل ونهايته

اتفق الفقهاء على أن معرفة بداية الأجل ونهايته متوقفة على معرفة قدره، فبداية الأجل إن لم تسم اعتبرت من وقت نشوء الالتزام، فإن قال الملتزم له

---

(54) المغني، 4/ 261.

(55) تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، عثمان بن علي الزيلعي، ت(743هـ) ط2 دار المعرفة بيروت، 4/ 115.

(56) كشاف القناع، 3/ 299.

(57) المغني، 4/ 261.

(58) كشاف القناع، 3/ 299. مصادر الحق في الفقه الإسلامي، دراسة مقارنة بالفقه الغربي، عبد الرزاق السنهوري، دار المعارف، مصر 1967ف، 3/ 53.

(59) حاشية على كفاية الطالب الرباني لرسالة ابن أبي زيد القيرواني، الشيخ علي الصعيدي العدوي، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1932ف، 2/ 143.

للملتزم: أجلتك ثلاثة أشهر كان إلى انقضائها؛ لأنه إذا ذكر ثلاثة أشهر مبهمة وجب أن يكون ابتداؤها من حين لفظه بها[60].

وجمهور العلماء: يجيزون تحديد الأجل بأي تقويم من التقاويم المعروفة سواء أهجرياً كان، أم ميلاديا، أم غيرهما، وهذا ما عمل به أصحاب الإمام الشافعي[61] ـ مخالفين إمامهم ـ رضي الله عنه ـ الذي يرى أن تحديد الأجل لا يكون إلا بالأشهر الهلالية معللاً ذلك بأن الله ـ سبحانه وتعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ ۗ﴾[62]. وقال جلّ ثناؤه ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ﴾[63]. وقال عزَّ وجلّ: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ ۚ﴾[64]. وقال سبحانه: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ﴾[65]. وقال ﴿وَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ فِىٓ أَيَّامٍ مَّعْدُودَٰتٍ ۚ﴾[66] [67].

وعليه فإذا جعل الأجل ثلاثة أشهر، وكان ذلك في أثناء الشهر، حسب شهران بالهلال وكمل الثالث بالعدد[68].

والراجح على ما يبدو رأي الجمهور؛ ذلك لأن:

1 ـ الأجل حق للمتعاملين، وتحديده بأي تقويم معروف لديهم جائز؛ لأنه يزيل الإبهام والإشكال المفضي للخصام والنزاع الذي حذر منه الشرع الحكيم.

2 ـ رأي الإمام الشافعي ـ رضي الله عنه ـ محل اعتبار، غير أنه قد لا يعول

---

(60) المغني، 4/ 260.

(61) المهذب، أبو إسحاق إبراهيم الشيرازي، ت(476هـ) ط2، دار المعرفة، بيروت 1959ف، 1/ 306.

(62) سورة البقرة، الآية: 188.

(63) سورة البقرة، الآية: 184.

(64) سورة البقرة، الآية: 196.

(65) سورة البقرة، الآية: 215.

(66) سورة البقرة، الآية: 201،

(67) الأم، 3/ 24.

(68) الشرح الصغير، 4/ 360. المغني، 4/ 260.

عليه؛ ذلك لأن الإمام عاش في زمن لم تكن التقاويم غير الهجرية معروفة فيه؛ لأنه في تلك الحقبة كان أغلب الأعمال بالتقويم الهجري. الأمر الذي جعل أصحابه يعملون بخلافه[69].

سادساً: سقوط الأجل

إذا حدد موعد القضاء بالشهور، أو بالسنوات انقضى الأجل في أولها في حالة تقيده بحرف الجر (إلى) كأن يقول البائع للمشتري: أجلتك إلى شهر كذا، أو سنة كذا.

وينتهي الأجل في نصف المدة التي علق عليها في حالة تقييده بحرف الجر (في) مثال ذلك أن يقول المدين للدائن: سأوفيك حقك في الشهر القادم، أو في السنة القادمة[70].

وقد يسارع الإنسان بقضاء ما عليه من حقوق قبل حلول الأجل، وهذه إحدى حالات سقوط الأجل قبل حلوله؛ لأن للأجل حالات قد يسقط فيها قبل انقضاء أمده، وهي الإبراء، أو الموت أو الإفلاس، .

الحالة الأولى: سقوط الأجل بالإبراء

والإبراء لغة: يقال إبراء الشيء من الشيء تخليصه وتنقيته منه، ويقال بريء من الدّين سقط عنه طلبه[71].

والمقصود بالإبراء هنا، تخليص الذمة وتنقيتُها مما تعلق بها من الدّين، فإذا سارع الإنسان بقضاء ما عليه من الدّيون قبل حلول الأجل أو أعفاه صاحب الدّين من القضاء، برأت ذمته، وسقط الأجل[72].

---

(69) نظرية الأجل، ص92، 93.

(70) الشرح الصغير، 4/ 360، 361.

(71) لسان العرب، القاموس المحيط، مادة (برأ).

(72) إبراء الذمة من حقوق العباد، نوح علي سلمان، دار البشير، الأردن ط1، 1986ف ص201 وما بعدها.

الحالة الثانية سقوط الأجل بالموت

س/ الأجل هل هو حق مالي، أو شخصي؟

ج/ يرى بعض العلماء: أن الأجل يقابل بمال، وأنه قسط من الثمن فثمن سلعة حاضرة أقلّ منها مؤجلة؛ لأن الفرق بين الثمنين يقابل الأجل؛ لذلك فإنهم اعتبروه حقاً مالياً.

بينما يرى بعض آخر: أنه حق شخصي؛ لأن الدائن عندما منحه للمدين نظر فيه إلى شخصه لعدة اعتبارات رآها، كأن يرغب ـ مثلاً ـ في إسداء المعروف له، أو لصداقة وثيقة به أو للشفقة عليه، أو لغير ذلك من الاعتبارات[73].

وتباين أراء الفقهاء في مالية الأجل من عدمها ترتب عليه ما يلي:

أولاً: سقوط الأجل بموت الدائن.

أ ـ من قال بأن الأجل حق شخصي رأى أنه حق للمدين، وموت صاحب الدّين لا يؤثر فيه شيئاً.

ب ـ أما من غلَّب الجانب المالي فقد قال: إن الأجل يسقط بموت الدائن، وهذا ما ذهب إليه الظاهرية. محتجين بأن تحديد الأجل قد تم باتفاق بين الدائن والمدين، فبموت أحدهما ينقطع هذا الاتفاق.
وردّ عليهم الجمهور: بأن الموت لا يقطع كل اتفاق[74].

ثانياً: سقوط الأجل بموت المدين.

أ ـ ذهب جمهور العلماء ومنهم أئمة المذاهب[75] إلى القول: بأن الأجل

---

(73) مصادر الحق، 5/ 64.

(74) المحلى، أبو محمد علي بن حزم، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، بيروت، 8/ 58. مصادر الحق، 5/ 64.

(75) التفريع، 2/ 249. المغني، 4/ 390، 391.

يسقط بموت المدين؛ لأنه حق له، وبموته يسقط ذلك الحق؛ ولأن صاحب الدّين قد رضي بذمة غريمه، فلا يلزم بذمم ورثته التي هي مختلفة؛ ولأن:

1 ـ الله سبحانه وتعالى لم يبح التوارث إلا بعد قضاء الدّين، وتصفية التركة. قال تعالى: ﴿مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِي بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍ﴾[76] [77].

2 ـ ماروي عن ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ أن النبي ﷺ قال: «**إذا مات الرجل وعليه دين إلى أجل، وله دين إلى أجل فالذي عليه حال، والذي له إلى أجله**»[78]. وما روي عنه ﷺ ـ أنه قال: «**نفس المؤمن معلقة بدينه حتى يُقضَى عنه**»[79].

واستناداً على هذا فإنه يجب على الورثة أن يبادروا بسداد ما على مورثهم من حقوق حتى تبرأ ذمته من الحبس بسبب ما تعلق بها من الدّيون.

3 ـ كما استدل أصحاب هذا الرأي بقولهم: إن الدّين بعد وفاة المدين، إما أن يتعلق بذمة الميت وهذا غير جائز؛ لأن الذمة تفسد بالموت وتتعذر مطالبتها، وإما أن تبقى في ذمة الورثة، وهذا غير ممكن؛ لأن الورثة لم يلتزموا بهذا الدّين، ولم يتحملوه، كما أن الدائن لم يرض بذممهم التي قد تكون متباينة، وإما أن يتعلق بالتركة وهذا لا يجوز «لأنه ضرر بالميت وصاحب الدّين، ولا نفع للورثة فيه، أما الميت؛ فلأن النبي ﷺ قال: «**الميت مرتهن بدينه حتى يُقضَى عنه**» وأما صاحبه فيتأخر حقه، وقد تتلف العين فيسقط حقه، وأما الورثة فإنهم لا ينتفعون بالأعيان ولا يتصرفون فيها، وإن حصلت منفعة

---

(76) سورة النساء، الآية: 11، 12.

(77) بداية المجتهد، 2/ 309، 310. المحلى، 8/ 85، 174.

(78) سنن الدارقطني، علي بن عمر الدارقطني، ت(385هـ) صححه، السيد هاشم، دار المحاسن للطباعة، القاهرة 1966ف. 4/ 232، رقم 98.

(79) سنن الدارمي، أبو محمد الدارمي، ت(225) دار إحياء السنة النبوية، كتاب البيوع، 2/ 262.

لهم فلا يسقط حظ الميت وصاحب الدّين لمنفعة لهم[80].

ب ـ انفرد المالكية دون غيرهم بأن الأجل لا يسقط بموت المدين إلا بوجود شرطين:

الأول: ألا يكون صاحب الدّين قد تسبب في موت المدين؛ لأن من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه.

الثاني: ألا يكون المدين قد اتفق مع صاحب الدّين على عدم سقوط الأجل بموته.

فإن وجد أحد هذين الشرطين لم يسقط الأجل بموت المدين[81].

ج ـ المشهور عند الحنابلة، والمعمول به عند الإباضية[82]: أن الأجل لا يسقط بموت المدين لأن الموت ليس مبطلاً للحقوق، وإنما هو ميقات للخلافة، وعلامة على الوراثة. واستدلوا:

1 ـ بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: **«من ترك حقاً أو مالاً فلورثته»**[83].
والأجل من الحقوق التي تنتقل إلى الورثة، وعليه فإن الدّين يبقى في ذمته ويتعلق بعين ماله[84].
وقدر ردّ هذا بأن لفظة (حقا) لم تثبت في الحديث[85].

2 ـ إذا سقط الأجل فصاحب الدّين في هذه الحالة يأخذ أكثر من حقه؛ لأن للأجل قسطاً من الثمن؛ ولأن عشرة دنانير حاضرة خير منها آجلة[86].

---

(80) المغني، 4/ 390.

(81) الشرح الصغير، 4/ 463. مصادر الحق، 5/ 64.

(82) المبدع، 4/ 326. شرح النيل، 9/ 70، 71.

(83) الحديث أخرجه البخاري، كتاب الإجارة: 3/ 59، 60. وأبو داود: 3/ 247 رقم: 3343، والترمذي، أبواب الفرائض: 8/ 239.

(84) المغني، 4/ 390.

(85) بالفعل كلمة «حقا» لم تثبت في الحديث ينظر البخاري، 3/ 59، 60. أبو داود، 3/ 247 رقم 3343. والترمذي، 8/ 239. السنن الكبرى، 7/ 44، 53.

(86) شرح النيل، 9/ 70، 71.

الترجيح: وأرى أن الأجل حق منحه الدّائن للمدين لعدة اعتبارات نظرها فيه ما كان ليعتبرها في غيره، فهي اعتبارات بنيت على أسس وقواعد معينة. إذن فالأجل حق شخصي وليس مالياً، وموت الدّائن لا يؤثر فيه؛ لأن من كان عند حسن ظن الدّائن ففي أغلب الأحوال سيكون محلاً وأهلاً لثقة الورثة. ويحل الأجل بموت المدين؛ لأن ذمة المدين التي ارتضاها صاحب الدّين قد تكون غير ذمم الورثة، وهي ذمم لم يحصل ارتباط معها، فلا تكتسب حقاً، ولو ارتضى بعضها فإنه قد لا يقبل بعضها الآخر.

الحالة الثالثة: سقوط الأجل بالإفلاس

المفلس: هو الذي أحاط الدّين بماله.

ويرى الإمام مالك أن المدّين المفلس تعتريه ثلاثة أحوال:

الأولى: قبل التفليس: وهي قبل أن يؤخذ ماله ويقسّم بين الغرماء.

الثانية: وتسمى بالتفليس الأعم: وهي قيام الغرماء عليه دون رفع أمره للقاضي.

الثالثة: التفليس الأخص: وفيها يرفع أمره للقاضي للحجر عليه(87).

وعند جمهور الفقهاء: أن المدين المفلس يمر بمرحلتين:

الأولى: قبل أن يرفع أمره للقاضي.

الثانية: رفع أمره للقاضي، والحجر عليه.

* والسؤال هنا.

إذا ثبت الحجر على المدين المفلس بحكم القاضي، وهو ما يعبر عنه المالكية بالتفليس الأخص. هل يؤثر هذا الحجر على الديون المؤجلة، ويسقط آجالها أو لا؟.

---

(87) الشرح الصغير، 4/ 452 وما بعدها.

الجواب:

اختلف الفقهاء في حكم ذلك:

أ - يرى المالكية أنّ الأجل يسقط بإفلاس المدين، كما يسقط بموته؛ لأنّ الذمة - كما يقولون - تخرب في الحالتين. حالة الموت، وحالة الإفلاس[88].

* واستدلوا بحديث النبي ﷺ: «**أيما امرئ أفلس ثمّ وجد رجل عنده سلعته بعينها فهو أولى بها من غيره**»[89].

وهذا القول مروي عن الشافعية، والحنابلة[90].

والمالكية يرون سقوط الأجل بتفليس الخاص. ما لم يشترط عدم حلول الأجل بهذا التفليس[91].

ب - الأظهر عند الشافعية، والراجح فيما ذهب إلى الحنابلة:

* أن الأجل لا يحلّ بإفلاس من عليه الحق لعدم هلاك الذمة؛ ولأن الأجل حق للمفلس فقد استحقه لاعتبارات شخصية تتعلق بحياته فلا يسقط بفلسه، كما أن الإفلاس لا يترتب عليه حلول ماله من حقوق فبطروئه لا يحلّ ما عليه[92].

الترجيح: وأرى أن الراجح مذهب الشافعية، والحنابلة. فصاحب الحق أعطى حق الأجل للمدين لمبادئ وقيم إنسانية لمسها فيه لا تتضمن الفقر والغنى، فهذه عوارض طارئة ولا أثر لها في حق التأجيل؛ ولأنه «وإن كانت كلتا الذمتين - ذمة الميت، وذمة المفلس - قد خرجت فإن ذمة المفلس يرجى المال لها بخلاف ذمة الميت»[93].

---

(88) بداية المجتهد، 2/ 309.

(89) الترمذي، أبواب البيوع 5/ 266. النسائي، كتاب البيوع، 7/ 311. الموطأ، كتاب البيوع 2/ 678.

(90) مغني المحتاج، 2/ 147. المغني 4/ 389.

(91) الشرح الصغير، 4/ 463.

(92) مغني المحتاج، 2/ 147. المبدع، 4/ 325، 326. المغني، 4/ 389، 390.

(93) بداية المجتهد، 2/ 310.

وفي خاتمة هذا البحث يجب التنبيه إلى أن كثرة هذه الآراء، وما ظهر فيها من اختلافات في تأويل النصوص إنما جاءت من جهة رحمةً للمتعاملين بالدّين، ومن جهة أخرى لضمان وصول الحقوق إلى أصحابها رفعاً للتنازع الذي قد يقوض العلاقات بين المسلمين.

والله أسأل أن ينفع بهذا الجهد المتواضع إنه سميع مجيب.



د. بشير زقلام

من أهم الأصول التي استند عليها النحويون في بناء قواعدهم النحوية: السماع، فقد احترم أسلافنا كلام العرب شعراً ونثراً، وجعلوه دليلاً على كل حُكْمٍ نحوي، واتخذوا من كلام العربي الذي يعيش في بيئة لغوية صافية لم تتأثر بالدخلاء، الحَكَمَ الفاصل على ما اختلف فيه أو وقع فيه الشك، ومع دقة النحويين واللغويين في الأخذ عمن ثبتت أصالته واشتهرت فصاحته، فإن هناك شواهد عديدة من مختلف الطبقات المتفق على الاستشهاد بها، وردت غير متفقة مع القاعدة التي بنيت على الكثير والغالب، مما دعا النحويين إلى التمَحُّل في الإعراب وإيجاد تخريج لها، أو سن قاعدة تبيح للشعراء بعض التجاوزات، الأمر الذي يدعونا للتساؤل الآتي: هل العربي المستشهد بكلامه يستطيع نطق كلمة خارجة عن الفصيح؟ هل يستطيع نطق المصروف غير مصروف أو

العكس، والمقصور ممدوداً وغير ذلك؟ وما هذه الشواهد التي جاءت مخالفة للقاعدة، وصاحب القصيد ينقح قصيدته حولاً كاملاً أحياناً، فإن لم يستطع إصلاح قصيدته من اللحن فكيف به في حديثه اليومي.

إن الذي يتبادر إلى الذهن أن الشعراء ليسوا معصومين من الخطأ، وأن لغة التخاطب في تلك العصور يحدث فيها اللحن والخطأ، إذ يتكلم بها طبقات مختلفة من البشر، ولعل حديث ابنة الأسود الدؤلي عندما أرادت أن تتعجب من حُسْن السماء وجَمالِها فقالت: ما أجملُ السماءِ، لهي خير دليل على ذلك، وكذلك المسألة الزنبورية المشهورة التي حكّم فيها سيبويه الأعراب فنطقوا الكلمة خطأ كما أرادها الكسائي.

وقول ابن قتيبة معقباً على تخريج سيبويه لقول المتنخل الهذلي:

أبِيتُ على مَعارِيَ واضحاتٍ ... بِهِنَّ مُلَوَّبٌ كَدَمِ العِباطِ

على إجراء «معاري» في حال الجر مجرى السالم للضرورة الشعرية[1]: (وليست هاهنا ضرورة فيحتاج الشاعر إلى أن يترك صرف «معار» ولو قال: يبيت على معارٍ واضحات، كان الشعر موزوناً، والإعراب صحيحاً)[2].

قال أبو الحسن القاضي الجرجاني: (ودونك هذه الدواوين الجاهلية والإسلامية، فانظر هل تجد فيها قصيدة تسلم من بيت أو أكثر لا يمكن لعائبٍ القدحُ فيه إما في لفظه ونظمه، أو ترتيبه وتقسيمه أو معناه أو إعرابه)[3].

وقال الأستاذ أحمد عبد الغفور العطار في مقدمة معجم الصحاح (من الخطأ أن يفهم أحدنا أن الجاهليين كانوا في نجوة من الخطأ وفي عصمة من اللحن، بل كان فيهم من يلحن ويخطئ، وقد جاء في الشعر الجاهلي أبيات لا

(1) انظر الكتاب 3: 313.

(2) الشعر والشعراء لابن قتيبة 1: 99 وانظر اللسان 19: 275.

(3) الوساطة بين المتنبي وخصومه للقاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني، تحقيق وشرح محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البيجاوي، ط الرابعة 1966 عيسى البابي الحلبي وشركاه.

تجيزها قواعد النحو والصرف، وبعضها لا تجيزه القواعد إلا بعد تأويل مسفّ وعلل مصطنعة واعتذار مفتعل)[4].

ويقول بعض المحدثين ناقداً ظاهرة الضرورة: (وقد خطرت فكرة الضرورة الشعرية بأذهان النحاة الأوائل الذين وجدوا بعض الشواهد لا تنطبق على قواعدهم وأصولهم، ففسروها على أن الناظم قد اضطر اضطراراً لسلوك هذا الشطط خضوعاً للوزن الشعري والقوافي الشعرية)[5].

وهذه أمثلة من الشواهد أسوقها من الطبقات الثلاث التي اتفق النحويون على الاستشهاد بما ورد فيها من شعر، مؤكداً ما رأيناه:

1 ـ شعراء ما قبل الإسلام:

أجمع النحاة على أنهم الحجة الأولى في إثبات القاعدة النحوية، ومما روي عنهم مخالفاً لما جاء فيها ما يأتي:

امرؤ القيس:

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي   بصبح وما الإصباح منك بأمثل

فقوله: انجلي «بإثبات الياء» جاء خارجاً عن القاعدة، والصواب حذفها؛ لأنه فعل أمر مجزوم.

وقد تلمس النحاة له مخرجاً، فقال المرزباني: جاء على لغة طي[6].

وقال الفراء: الياء فيه ليست من أصل الكلمة، وإنما هي إشباع لكسرة اللام[7].

وقال:

أيا راكباً بَلِّغَ إخواننا   مَن كان من كِنْدةَ أو وائلِ

---

(4) مقدمة الصحاح 15.

(5) أسرار اللغة 252.

(6) انظر الموشح 28 والخزانة 326.

(7) انظر معاني القرآن للفراء 1: 162.

بيناء «بلغ» على الفتح[8]، على أنها متصلة بنون التوكيد الخفيفة، ثم حذفت النون وبقيت الفتحة دليلاً عليها، والمراد: «بلِّغَن إخوانَنا» ولكن هذا يخالف القاعدة التي تقول: إن نون التوكيد الخفيفة تحذف لالتقاء الساكنين وذلك كما ورد في قول الشاعر:

لا تـهـيـنَ الـفـقـيـرَ عـلَّـك أنْ   تـركـع يـومـاً والـدَّهـر قـد رفـعـه

فحذفت النون من «تهين» لالتقاء الساكنين والأصل لا تهينَنْ الفقير[9].

لهذا رفض النحاة بيت امرئ القيس وحملوه على الضرورة، قال البغدادي: (ولا يجوز مثل هذا في سعة الكلام إلا شاذاً)[10].

وقال:

فـالـيـوم أشـربْ غـيـر مـسـتـحـقـبٍ   إثـــمـــاً مـــن الـــلّـــه ولا واغـــلِ

سكن أشرب[11] في حال الرفع والوصل، وهذا ترفضه القاعدة، فالوجه أن يقول: أشربُ بالرفع، وقد أوّل النحاة ذلك فقال سيبويه: (وقد يسكن بعضهم ويشِمُ)[12]، واستدل على ذلك بالشاهد السابق، وهذا التأويل مرفوض عند المبرد واستنكر جوازه، وأنشد البيت برواية تخالف هذه وهي:

فـالـيـوم أُسـقـى غـيـر مـسـتـحـقـب

و«فاليوم فاشربْ غير مستحقب[13]»،

وقد روى ابن جِنِّي أن اعتراض أبي العباس ليس على صاحب الكتاب بل هو على العرب، قال: (وأما اعتراض أبي العباس هنا على الكتاب فإنما هو على العرب لا على صاحب الكتاب، لأنه حكاه كما سمعه، ولا يمكن في الوزن

---

(8) الوساطة 5.

(9) انظر الخزانة 11: 450.

(10) الخزانة 11: 452.

(11) الوساطة 5، وانظر ارتشاف الضرب 2404، وابن يعيش 1: 48، شرح السيرافي.

(12) الكتاب 4: 204.

(13) انظر شرح كتاب سيبويه للسيرافي 2: 170.

أيضاً إلا غيره، وقول أبي العباس: إنما الرواية «فاليوم فاشربْ» فكأنه قال لسيبويه: كذبت على العرب ولم تسمع ما حكيته عنهم[14].

وقيل: إنه سكّن الباء للثقل وذلك كما تسكن في عَضُد فتقول: عضْد، وقد رفض هذا التأويل ابن السراج فقال: (وهذا عندي غير جائز لذهاب علم الإعراب)[15].

وقال:

كأن ثبيراً من عَرَانين وَبْله ... كبيرُ أناس في بِجادٍ مُزَمَّلِ

خفض (مزمل) وهو وصف كبير[16]، وحقه الرفع، وقد تأول النحاة فقالوا: إنه لما جاور المخفوض وهو «البجاد» خفض للمجاورة، مثل قولهم هذا جحرُ ضبٍ خربٍ بكسر خرب. يقول ابن جني: (فمما جاز خلاف الإجماع الواقع فيه منذ بُدئ هذا العلم وإلى آخر هذا الوقت، ما رأيته أنا في قولهم: هذا جُحْرُ ضبٍ خربٍ، فهذا يتناوله آخر عن أول، وتالٍ عن ماضٍ على أنه غلط من العرب، لا يختلفون فيه ولا يتوقفون عنه، وأنه من الشاذ الذي لا يُحمل عليه، ولا يجوز ردَّ غيره إليه)[17].

ويرى أن التوجيه يكون على حذف المضاف لا غير، والتقدير: هذا جُحْرُ ضبٌ خربٍ جُحْرُه، ثم حذف المضاف إلى الهاء «الجحر» وأقيمت الهاء مقامه فارتفعت، لأن المضاف المحذوف كان مرفوعاً، فلما ارتفعت استتر الضمير المرفوع في نفس «خرب» فجرى وصفاً على ضب، على تقدير حذف المضاف، وقد حمل قول امرئ القيس على هذا، لأنه أراد مزمل فيه، ثم حذف حرف الجر، فارتفع الضمير فاستتر في اسم المفعول. وقد استحسن هذا التأويل ابن الشجري ورأى أنه أفضل من القول بالجر على الجوار[18].

---

(14) المحتسب 1: 110 وانظر الخزانة 8: 351.

(15) الأصول في النحو 2: 365.

(16) انظر الوساطة 8 وانظر طبقات النحويين 36.

(17) الخصائص 1: 192.

(18) انظر الأمالي الشجرية 1: 90.

عنترة بن عروس:

قال:

أم الحُليس لعجوز شهربه ترضى من اللحم بعظم الرقبة[19]

هنا اقترنت اللام بالخبر في قوله: (لعجوز) وهذا تأباه القاعدة النحوية التي تنص على عدم جواز ذلك، لأن لام الابتداء لها صدر الكلام، فحقها أن تكون في أول جملتها، مما جعل النحاة يلجأون إلى التأويل، ويذهبون إلى زيادة اللام في الخبر[20]، أو أن عجوزاً خبر لمبتدأ محذوف مقترن باللام، والأصل أم الحليس لهي عجوز، فحذف المبتدأ فاتصلت اللام بخبره، وهي في هذه الحالة ما تزال في صدر ما ذكر من جملتها[21]، أما ابن جِنّي وابن عصفور فخرجا البيت على الضرورة الشعرية[22]، وحكم ابن عقيل عليه بالشذوذ[23].

النابغة الذبياني:

يقول:

فبتُّ كأني ساوَرَتني ضئيلة من الرُّقش في أنيابها السمُّ ناقعٌ

إن وقع في جملة «ظرفٌ أو مجرورٌ» واسمٌ، كل يصلح أن يكون خبراً، فإن تقدم المجرور على الاسم نحو: في الدار محمدٌ جالسٌ، أو الظرف على الاسم نحو: أمامك عليٌّ واقفٌ؛ فاختار سيبويه والكوفيون النصب في قائم وجالس على الحال. وبيت النابغة السابق جاء مخالفاً لهذا الحكم حيث وردت كلمة «ناقع» مرفوعة، الأمر الذي جعل عيسى بن عمر الثقفي يرفض ذلك ويقول: أساء النابغة في قوله، والوجه أن يكون السم ناقعاً منصوبة على الحال[24]. وقال: (لا يجوز إلغاء الظرف متقدماً، والعربي الباقي على سليقته لا

---

(19) وقيل البيت لرؤبة بن العجاج.

(20) المغني 304.

(21) انظر شرح ابن عقيل ا: 238، 367.

(22) خزانة الأدب 4: 339.

(23) شرح ابن عقيل 1: 366.

(24) انظر الموشح 42، وانظر الكتاب 2: 223.

ينبغي أن يلحن)[25]، وقد أخذ أبو إسحاق على النابغة قوله هذا أيضاً[26].

ولم يجد النحاة أمامهم إلا التأويل لإخضاع هذا النص للقاعدة، فيرى ابن الطراوة أن ناقعاً ـ ومعناه: بالغ طري، صفة للسّم ـ، ويجوز ذلك إذا كان الوصف خاصاً لا يوصف به إلا ذلك الموصوف، كما ورد بالبيت، فكلمة ناقع لا يوصف به غير السُّم، لذا جاز أن يكون صفة[27]. وهذا التوجيه غير جائز عند البصريين إلا الأخفش[28]، وقد استبعده أبو حيان لأنه يرى أن المعرفة لا تنعت إلا بالمعرفة، ولا تنعت النكرة إلا بالنكرة إذا توافقا في الإعراب[29]، وأشار إلى ذلك أيضاً الصبان[30].

وقيل إن ناقعاً خبر ثان، وشبه الجملة معمول الخبر، وقد أجاز بعضهم أن يكونا خبرين[31].

وقال:

على حين عاتبت المشيب على الصبا وقـلـتُ ألـمّـا تـصـح والـشـيـب وزاع

بنى النابغة «حينَ» على الفتح والقياس جرها لأنها معربة، وقد خرجها الفراء على أنه أضافها إلى شيء غير متمكن وهو الفعل الماضي «عاتبت»[32].

طرفة بن العبد:

قال:[33]

يـالـكِ مـنْ قُـبّـرَةٍ بـمـعْـمَـرِ خَلاَ لكِ الجوُّ فبِيضي واصْفري

(25) ارتشاف الضرب 1592.

(26) طبقات النحويين واللغويين 50.

(27) انظر شرح الشواهد بهامش حاشية الصبان 3: 60، وحاشية الصبان 60: 3، وارتشاف الضرب 2: 280.

(28) انظر الخزانة 2: 458.

(29) انظر ارتشاف الضرب 1909.

(30) حاشية الصبان 3: 60.

(31) انظر ارتشاف الضرب 1592.

(32) انظر معاني القرآن للفراء 1: 327.

(33) ديوانه 71.

قـد رُفِـعَ الـفـخّ، فـمـاذا تَـحْـذَري   ونَـقِّـري مـا شـئـتِ أن تُـنـقّـري

فقد جاءت تحذري مخالفة للقياس حيث حذفت النون دون موجب[34].

2 ـ الشعراء المخضرمون:

وهم الشعراء الذين أدركوا الجاهلية والإسلام، وقد أجمع النحاة على صحة الاستشهاد بكلامهم، ومما روي عنهم مخالفاً للقواعد ما يأتي:

لبيد بن ربيعة:

قال:

قـدّمـوا إذ قـيـل قـيـسٌ قـدّمـوا   وارفـعـوا الـمـجـد بـأطـراف الأسـل

القاعدة تقول إنّ المنادى إذا كان علماً مفرداً فإنه يبنى على ما يرفع به، وقد جاء المنادى العلم في بيت لبيد «منونا» قيس «وهو يريد يا قيس، والقياس بناؤه على الضم، وقد وجهه الفرّاء على أنه أجري مجرى ما قبل النداء، ويجوز فيه وجهان إن نوّن إبقاؤه على بنائه، أو نصبه رداً إلى أصله من الإعراب[35].

وقال:

كـنـا نـرقِّـعْـهـا وقـد مُـزّقـت   واتـسـع الـخـرق عـلـى الـراقـع

سكّن (نرقعها)[36].

وقال:

تـرَّاك أمـكـنـة إذا لـم أرضَـهـا   أو يرتـبـطْ بـعـضَ الـنُّـفـوس حِـمـامُـها

فسكن (يرتبط) ولا عمل فيها لِلَمْ[37].

حسان بن ثابت:

يقول وهو يرثي مُطعم بن عدي:

---

(34) انظر الوساطة 5.

(35) انظر معاني القرآن للفراء 2: 321.

(36) انظر الوساطة 6.

(37) الوساطة 5.

فلو كان مجدٌ يُخْلِد اليومَ واحداً   من الناس أبقى مَجدُه اليوم مُطْعما[38]

ذكر محمد بن يزيد النحوي أن هذا البيت رديء في العربية بسبب عود الضمير على متأخر في اللفظ والرتبة[39].

قال المرزباني: وإنما جاز هذا لأن المُظْهَر يفسر المُضْمَر.

ومثل هذا الشاهد قول الشاعر:

جزى ربُّهُ عني عديَّ بنَ حاتم   جزاءَ الكلابِ العاوياتِ وقَدْ فعل

وقال حسان[40]:

مَنْ يفعلِ الحسناتِ اللّهُ يشكرها   والشرُّ بالشرِّ عند الله مثلان

حذف الفاء من جواب الشرط «الله يشكرها» والقاعدة تنص على ربط الجواب بالفاء لأنه جملة اسمية، وقد حمل النحويون البيت على الضرورة[41]، وأشار ابن هشام إلى أن المبرِّد منع ذلك حتى في الشعر، ويرى بأن الرواية: من يفعل الخير فالرحمن يشكره[42].

وقال:

نصروا نبيَّهم وشدّوا أزْرَه   بحُنينَ يوم تواكل الأبطال

كلمة «حنين» مصروفة قال تعالى: ﴿وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ﴾[43]، قال أبو البركات الأنباري: (ولم يرو عن أحد من القُرَّاء أنه لم يصرفه)[44]، أما حسّان فقد ترك صرف «حنين» مما جعل النحاة يتلمسون لها

---

(38) الرواية في الديوان، والضرائر: ولو أن مجداً أخلد الدهر واحداً.

(39) انظر الموشح 70، 71.

(40) البيت منسوب لحسان بن ثابت في كتاب سيبويه، وفي الخزانة والمغني لعبد الرحمن بن حسان بن ثابت وهو ابن الشاعر، توفي سنة 104هـ.

(41) انظر المغني 80، 133، 316 وشرح المفصل 9: 3.

(42) انظر المغني 218.

(43) سورة التوبة، الآية: 25.

(44) الإنصاف في مسائل الخلاف 2: 495.

مخرجاً فقيل: إنه نوى أن يجعله اسم بلدة هو بها، أو إنه حمل على الضرورة[45].

الربيع بن ضبع الفزاري:

قال:

إذا عـاش الـفـتـى مـائـتـيـن عـامـاً　　فـقـد ذهـب الـلـذاذة والـفـتـاء

لا ينطبق هذا البيت مع القاعدة النحوية؛ لأن تمييز المائة يكون مفرداً مجروراً، وفي البيت وقع مفرداً منصوباً «عاماً».

ولم يجد النحاة طريقاً إلى توجيه هذا البيت ليتمشى مع القاعدة سوى التأويل، فقالوا: شبهت «مائتين» بالعشرين ونحوها مما يثبت نونه وينصب ما بعده[46]، وقيل إنه محمول على الضرورة[47]، وهناك رواية للبيت جاءت على الأصل وهي (تسعين عاماً)[48].

ذو الخرق الطُّهوي:

قال:

يقول الخَنى وأبغضُ العُجم ناطقاً　　إلى ربنا صوت الحمار اليُجَدَّعُ

تختص «أل» بالأسماء على جميع وجوهها سواء كانت لتعريف العهد أو الجنس أو زائدة أو موصولة أو غير ذلك[49]، كما أنها تكون علامة لها، وفي هذا البيت أدخل الألف واللام على الفعل[50]، ما دعا النحاة إلى التأويل، فيرى ابن هشام أنها اسم موصول دخل على الفعل المضارع لمشابهته لاسم المفعول، وهو مع هذا شاذ وقبيح لا يجيء إلا في الضرورة.

---

(45) انظر معاني القرآن للفراء 1: 429.

(46) انظر شرح المفصل 6: 24.

(47) انظر الخزانة 6: 380، والمقتضب 2: 169 والكتاب 1: 208.

(48) انظر شرح المفصل 6: 824

(49) انظر الخزانة 1: 33.

(50) انظر الوساطة 6.

ويرى ابن السراج أن الشاعر قلب الاسم فعلاً لأنه احتاج إلى رفع القافية، وهو من أقبح الضرورات[51].

3 ـ الشعراء الإسلاميون:

وهم الذين كانوا في صدر الإسلام، وقد قيل إن الصحيح صحة الاستشهاد بكلامهم، ومما روي عنهم مخالفاً للقواعد ما يأتي:

الفرزدق:

كان للفرزدق نصيب كبير من المآخذ في النحو وغيره، وقد تناقلت الكتب ما وقع بينه وبين عبد اللّه بن أبي إسحاق وعنبسة الفيل، ومن ذلك قول الفرزدق في مدح يزيد بن عبد الملك:

مستقبلين شمال الشام تضربهم   بحاصب كنديف القطن منثورِ

على عمائمنا تلقى وأرجلنا   على زواحف تزجى مُخُّها رير

قال له أبو إسحاق: أسأت: إنما هو ريرٌ، وكذلك قياس النحو في هذا الموضع[52].

قال أبو عبيدة: (فعاب هذا البيت عليه يعني قوله: «مُخُّها رِير» عنبسة بن معدان؛ وهو معدان الفيل فقيل عنبسة الفيل، فقال: ما يدريك يابن النبطية؟ ثم دخل قلبه منه شيء فغيره فقال:

على حراجف نزجيها محاسيرِ[53]

وكان أبو إسحاق يكثر الرد على الفرزدق فقال فيه:

فلو كان عبد اللّه مولًى هجوته   ولكن عبدَ اللّه مولَى مواليـاً

قوله: (مولى موالياً) خطأ عند النحاة إذ يجب أن يقول مولى مَوالٍ بحذف الحرف الأخير من الاسم المنقوص في حالتي الرفع والجر.

(51) انظر الخزانة 1: 31.

(52) الموشح 132، خزانة الأدب 15: 1، طبقات فحول الشعراء 16.

(53) انظر الموشح 134.

وفي بيت آخر يقول الفرزدق:

فأصبحوا قد أعاد اللّهُ نعمتَهم إذْ هم قريشٌ وإذْ ما مثلَهم بشرٌ

روى البيت بنصب مثل، وهذا يخالف القاعدة النحوية التي تنص على أن ما الحجازية إذا تقدم خبرها لا تعمل، قال سيبويه معقباً على البيت: (وهذا لا يكاد يُعرف)[54] وقال المبرِّد: (وقد نصبه بعض النحويين وذهب إلى أنه خبر مقدم، وهذا خطأ فاحش وغلط بيّن)[55]، وساق الرمَّاني أقوالاً ثلاثة، من بينها الحكم بالشذوذ على هذا البيت، وثانيها: ذكر أن الفرزدق تيميمي أراد أن يستعمل لغة أهل الحجاز فغلط، فظن أنهم يُعْمِلون ما، مع تقديم الخبر كما يُعْمِلونها مع التأخير. والثالث: أن بشراً ترفع بالابتداء وخبره محذوف، والمعنى إذ ما في الأرض مثلهم بشر، ونصب مثلهم على الحال، وكان قبل ذلك وصفاً لبشر، فلما قدم نصب، وهكذا حكم النكرة إذا تقدم وصفاً عليها[56].

وقد تناقل النحويون قول الفرزدق:

وعَضُّ زمانٍ يا ابن مروان لم يَدَع من المال إلا مُسْحَتاً أو مُجَلَّف

فقد علّق ابن قتيبة على هذا البيت بقوله: (فرفع آخر البيت ضرورة، وأتعب أهل الإعراب في طلب العلة فقالوا وأكثروا، ولم يأتوا فيه بشيء يرضى، ومن ذا يخفى عليه من أهل النظر أن كل ما أتوا به من العلل احتيال وتمويه؟! وقد سأل بعضهم الفرزدق عن رفعه إياه فشتمه وقال: عليّ أن أقول وعليكم أن تحتجوا)[57].

قال عمرو بن العلاء: لا أعرف له وجهاً، وكان يونس لا يعرف له وجهاً قلت له: لعل الفرزدق قالها على النصب ولم يأبهْ. قال: لا، كان ينشدها على الرفع[58].

---

(54) انظر الكتاب 1: 60 وانظر الأحاجي النحوية للزمخشري 67.

(55) انظر المقتضب 4: 191.

(56) انظر معاني الحروف 89، والمقتضب 4: 191، 192 وانظر مجالس العلماء 113.

(57) الشعر والشعراء 89.

(58) الموشح 135.

ويوجه ابن عدلان الموصلي البيت بقوله: (ويروى بفتح دال يدع وكسرها، فعلى الفتح في رفع مجلف طريقان: أحدهما أنه محمول على المعنى، لأن معنى لم يدَع لم يبق، وهو قول أبي علي، والثاني مجلف مبتدأ وخبره محذوف، وأو عاطفة جملة اسمية على جملة فعلية[59].

ومما جاء خارجاً عن الضابط النحوي قوله:

بخير يَدَي مَنْ كان بعد محمد وجَارَيْهِ والمقتولِ للّهِ صائمِ

فخفض صائم[60].

ذو الرمة:

ومن ذلك ما قاله المرزباني في كتاب الموشح: أخبرني محمد بن يحيى، حدثنا الفضل بن الحباب، حدثنا بكر بن محمد المازني، حدثنا الأصمعي سمعت أبا عمرو بن العلاء يقول: أخطأ ذو الرمة في قوله:

حراجيج ما تنفك إلا مُناخة على الخَسف أو نَرْمي بها بلداً قَفْرا

القاعدة النحوية تنص على أن «ما تنفك» وأخواته بمعنى الإيجاب من حيث المعنى، فلا يجوز اتصال الاستثناء بخبرها كقولك: ما تزال إلا قائماً.

وظاهر هذا البيت مخالف لهذه القاعدة إلا إذا حمل على التأويل وهذا ما قام به النحويون من تخريج على النحو الآتي:

1 ـ تنفك هنا تامة، ومناخة: حال، وعلى الخسف متعلق بمناخة، ونرمي معطوف على مناخة. وهذا مردود عند أبي البقاء من حيث المعنى، فالتقدير: هي مستمرة على الخسف في كل حال إلا حال الإناخة، فإنها تكون حينئذ ذات راحة، ومراد الشاعر أنها لا تتخلص من تعب إلا إلى مثلة فليس لها راحة أصلاً.

---

(59) انظر الانتخاب لكشف الأبيات المشكلة الإعراب لعلي بن عدلان الموصلي، ت 666، صفحة 650، من كتاب نصوص محققة في اللغة والنحو د. حاتم صالح الضامن.

(60) انظر الوساطة 8.

2 ـ تنفك ناقصة وخبرها: على الخسف. وهذا مرفوض عند ابن هشام إذ لا يقال جاء زيد إلا راكباً.

3 ـ إلا زائدة، ولا يجوز عند المازني غير ذلك[61]، وكان الأصمعي يُخَطِّئ ذا الرمَّة في قوله:

وقفنا فقلنا إيه عن أمّ مالك وما بال تكليم الديار البلاقع

بدون تنوين (إيه) لأنه يزعم أن العرب لا تقول إلا إيهٍ بالتنوين[62].

وقد صوَّبَ النحويون البصريون ذا الرمَّة، وقسموا إيه إلى قسمين فإن كانت منونة كانت الزيادة التي تدل عليها إيه نكرة، والتنوين اللاحق بها علامة التنكير، وإن كانت الزيادة معرفة زال التنوين وبقي الحرف الأخير ساكناً، فالتقى ساكنان فكسر الحرف الأخير لالتقاء الساكنين[63].

عمر بن أبي ربيعة:

قال:

ثم قالوا تحبها قلت بهرا عدد النجم والحصى والتراب

يقول المبرد: (قال قوم: أراد بقوله تحبها الاستفهام، فحذف ألف الاستفهام وأراد أتحبها وهذا خطأ فاحش، وإنما يجوز حذف الألف إذا كان في الكلام دليل عليها[64].

وبعد عرض النماذج السابقة أقول إن بعض ما وصل إلينا من ديوان العرب شعراً ونثراً اعترته بعض الشوائب، مما يجعلنا لا نعتمد عليه اعتماداً كلياً في خطابنا اليومي، فإذا وجدنا ما يعضده من القرآن الكريم ـ الذي نزل بلسان عربي مبين وتكفل الله بحفظه إلى أن يرث الله الأرض ومَن عليها ـ نقبله ونقيس عليه، ولا نطمئن لغير ذلك لأسباب من أهمها ما يأتي:

---

(61) انظر الخزانة 9: 249 والموشح 1: 428، والمحتسب 1: 329 والكتاب 1: 428.

(62) انظر شرح كتاب سيبويه للسيرافي 1: 173.

(63) انظر المرجع السابق 1: 173.

(64) انظر الكامل للمبرد 1: 384.

1 ـ تعدد الروايات بأوجه مختلفة والقائل واحد، حيث إن الرَواة قد تغير البيت على لغاتها وترويه على مذاهبها فيما يوافق لغة الشاعر، ويخالفها، فنجد سيبويه قد يستشهد بالبيت بروايات متعددة في مواضع مختلفة من بين ذلك قول زهير:

بدا لي أني لست مدركاً ما مضى ولا سابق شيئاً إذا كان جائياً[65]

ورواه «سابقاً» في موضع آخر[66].

وأنشد للأعور:

هوّن عليك فإن الأمور بكف الإله مقاديرها

فليس بآتيك مَنْهِيُّها ولا قاصر عنك مأمورها

برفع «قاصر» وأشار إلى أنه قد جرّه قوم[67].

وروي بالفتح والكسر قول رؤبة:

لتقعدِنَّ مقعد القصي منّي لذي القاذورة المقلي

أو تحلفي بربك العليّ أني أبو ذيّا لك الصبيّ[68]

فقد استدل ابن عقيل على جواز كسر همزة إن وفتحها لأنها واقعة بعد فعل قسم لا لام بعده.

ويستدل ابن عقيل بشاهد من شواهد سيبويه[69] وهو:

وكنت أرى زيداً ـ كما قيل ـ سَيِّدا إذا أنه عبد القفا واللهازم

روي بفتح همزة أنه وكسرها. على جواز ذلك بعد إذا الفجائية[70].

2 ـ التشكيك في رواية الشعر، فقد جاء عن ابن سلام أنه قال: ثلثا الشعر

(65) الكتاب 1: 306.
(66) الكتاب 1: 165.
(67) انظر الكتاب 1: 64.
(68) شرح ابن عقيل 1: 358.
(69) الكتاب 3: 144.
(70) شرح ابن عقيل 1: 357.

روى عن حماد وهو مطعون في روايته. ويقول: (وكان أول من جمع أشعار العرب وساق أحاديثها حمّاد الراوية، وكان غير موثوق به؛ كان ينْحل شعر الرجل غيره ويزيد في الأشعار)[71].

3 ـ اتهام النحاة بصناعة الشواهد وتغييرها وتحريفها في سبيل تعضيد رأي أو مساندة مذهب، وقد كان ذلك منذ عصر سيبويه، ومن يتصفح كتابه يجد الأقوال التالية:

وقد جاء في الشعر فزعموا أنه مصنوع[72].

وقال الآخر: ويقال وضعه النحْويون[73].

وقد ردّ ابن جِنّي الشاهد التالي:

اضْـرِبَ عـنـك الـهـمـومَ طـارقـهـا ضـربـكَ بـالـسـوط قـونـس الـفـرسِ

على حذف نون التوكيد وبقاء الفعل مفتوحاً قبلها، فقال: (هذا البيت مدفوع مصنوع عند عامة أصحابنا ولا رواية تثبت فيه)[74].

وممن عُرف من النحويين بذلك المبرِّد، فقد اتهم بتغيير الشاهد كثيراً؛ حيث قيل بأنه يغير رواية الشاهد ليعضد كلامه، وفي ذلك يقول ابن مالك: (وللمبرِّد إقدام في رواية ما لم يرو كقوله في قول أبي العباس بن مرداس:

ومـــا كـــان حـــصـــن ولا يـــابـــسُ يـــفـــوقـــانِ مـــرداس فـــي مـــجـــمَـــع

الرواية يفوقان شيخي، مع أن البيت بذكر مرداس ثابت بنقل العدل عن العدل في صحيح البخاري وغيره)[75].

(71) طبقات الشعراء 40.

(72) الكتاب 1: 188.

(73) الكتاب 3: 61.

(74) الإنصاف 2: 568 وانظر المفصل 9: 44.

(75) انظر شرح التسهيل لابن مالك 3: 430 ت: عبد الرحمن السيد، د. بدوي المختون.

مراجع البحث

- الأحاجي النحوية للزمخشري ت: مصطفى الحدري، منشورات مكتبة الغزالي.
- الأشباه والنظائر في النحو للسيوطي ط: الأولى دار الكتب العلمية بيروت 1405هـ 1993م.
- أمالي ابن الشجري دار المعارف للطباعة والنشر بيروت لبنان (دت).
- ارتشاف الضرب لأبي حيان تحقيق د. مصطفى أحمد، ط: الأولى، النسر الذهبي 1404هـ 1984م.
- الانتخاب لكشف الأبيات المشكلة الإعراب لعلي بن عدلان الموصلي، ت666، من كتاب نصوص محققة في اللغة والنحو، د. حاتم صالح الضامن.
- الإنصاف في مسائل الخلاف لابن الأنباري، دار الفكر بيروت (دت).
- حاشية الصبان على شرح الأشموني، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه (دت).
- خزانة الأدب للبغدادي، ت عبد السلام محمد هارون، ط: الأولى، مطبعة المدني القاهرة 1406هـ 1986م.
- شرح ابن عقيل تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ط: الرابعة عشرة، مطبعة السعادة القاهرة 1385هـ 1965م.
- شرح التسهيل لابن مالك ت: عبد الرحمن السيد، د. بدوي المختون، ط الأولى، هجر 1410هـ 1990م.
- شرح كتاب سيبويه للسيرافي ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب 1986م.
- شرح الشواهد بهامش حاشية الصبان دار إحياء التراث العربي عيسى البابي الحلبي (دت).
- الشعر والشعراء لابن قتيبة ت. أحمد محمد شاكر ط. دار المعارف بمصر.
- الصحاح للجوهري ط: الرابعة، دار العلم للملايين بيروت 1407هـ 1987م.
- طبقات الشعراء لمحمد بن سلام الجمحي، دار الكتب العلمية بيروت لبنان (دت).
- طبقات النحويين واللغويين ت. محمد أبو الفضل إبراهيم دار المعارف بمصر 1973م.
- الكامل في اللغة والأدب للمبرد ت د. زكي مبارك ط: الأولى مصطفى البابي الحلبي وأولاده 1355هـ 1936م.
- الكتاب لسيبويه ت. عبد السلام محمد هارون، عالم الكتب بيروت (دت).
- لسان العرب لابن منظور طبعة مصورة عن طبعة بولاق مطابع كوستاتسوماس بالقاهرة (دت).

- مجالس العلماء للزجاجي، ت عبد السلام هارون مطبعة حكومة الكويت 1962م.
- المحتسب لابن جني، ت. علي النجدي ناصف د. عبد الحليم النجار، د. عبد الفتاح إسماعيل شلبي ط: القاهرة 1386هـ.
- معاني الحروف للرماني، ت. عبد الفتاح إسماعيل شلبي، دار نهضة مصر الفجالة القاهرة.
- معاني القرآن للفراء ط: الثانية عالم الكتب بيروت 1980م.
- مغني اللبيب لابن هشام، ت. مازن المبارك، محمد علي حمد الله ط: الثالثة، دار الفكر بيروت 1972م.
- المقتضب للمبرد ت محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب بيروت (دت).
- الموشح للمرزباني ت علي محمد البجاوي، دار نهضة مصر مطبعة لجنة البيان العربي 1965م.
- همع الهوامع للسيوطي عُني بتصحيحه السيد محمد بدر الدين النعساني، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت (دت).
- الوساطة بين المتنبي وخصومه، للقاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني، تحقيق وشرح محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البيجاوي، ط الرابعة 1966، عيسى البابي الحلبي وشركاه.



د. محمد شفيق عبد المنعم
كلية الآداب - جامعة سبها

مدخل: فكرة هذا البحث نبعتْ من الاهتمام بدراسة الجملة، وما يعتري أجزاءها من أحوال، وظواهر، نحو: الذِّكْر، والحذف، والتقديم والتأخير والتعريف والتنكير والتقييد.

ومما تشتمل عليه الظاهرة الأخيرة: التوابع وضمير الفصل والنواسخ والجار والمجرور والنفي والشرط والمفعولات والمحمولات عليها.

وضميرُ الفصلِ يُعالَجُ في هذا البحث من خلال كونه قيداً في جملته الاسمية، ويمثل معنًى من المعاني الإضافية التي يصورها النحو[1].

(1) دلائل الإعجاز، للجرجاني، صحح أصله، الشيخ محمد عبده، والأستاذ الشنقيطي، ووقف على تصحيح طبعه، السيد محمد رشيد رضا، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، الأزهر ط6 (1380هـ ـ 1960م)، المدخل ص16، 17.

والهدف من هذا البحث: دراسة العلاقة أو النسبة بين (ضمير الفصل) وركني جملته الاسمية من الناحية النحوية، وقيديته فيها، ومسمياته وشروطه وفائدته، وإعرابه وأحكامه النحوية.

مفهوم القيد: القيد يعني عند ابن منظور (ت 711هـ)، في لسان العرب أن: «. . . الجمع: أقياد وقيود، وقد قيّده يُقَيّده تقييداً. . وقيّد العلمَ بالكتاب ضبطه، وكذلك قيّد الكتابَ بالشكل شَكَلَهُ، وكلاهما على المِثل، وتقييد الخط تنقيطه، وإعجامه وشكله»[2].

ويعني عند السيوطي (ت 911هـ) في مُزْهِرِه: (الكتابة)، وذلك لقوله في هذا المعنى في [الكتابة والقيد]: «وليكتبْ كلَّ ما يراهُ ويسمعه، فذلك أضبط له»[3].

ويعني أيضاً أن: «يزاد على المسند والمسند إليه شيء يتعلق بهما أو بأحدهما مما لو أُغْفِلَ لفاتت الفائدة المقصودة، أو كان الحكم كاذباً»[4]، ويعني: «ما زاد على المسند والمسند إليه غير المضاف والصلة، فهو قيد»[5].

ويضيف عبد القادر الجرجاني (ت 471هـ) في هذا المعنى الخاص بالقيد: «. . يكون الأمر أبداً، كلما زدتَ شيئاً، وجدت المعنى قد صار غير الذي كان»، ويضيف أن: «من شأن الجملة أن يصير معناها بالبناء عليها شيئاً غير الذي كان، وأنه يتغير في ذاته»، ويقرنه بأحد ركني الجملة: المسند إليه

---

(2) لسان العرب، لابن منظور، الدار المصرية للتأليف والترجمة، طبعة مصورة عن طبعة بولاق، د.ت ج4 ص374 ـ 376.

(3) المزهر في علوم اللغة وأنواعها، للسيوطي، شرحه وضبطه، وصححه، وعلق حواشيه: محمد أحمد المولى، ومحمد أبو فاضل إبراهيم، وعلي محمد البجاوي، منشورات المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت (1406هـ ـ 1986م) ج2 ص303، 304.

(4) جواهر البلاغة في المعاني، والبيان، والبديع، للسيد أحمد الهاشمي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط6، د.ت ص127.

(5) علم المعاني للدكتور: درويش الجندي، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، دار نهضة مصر للطبع والنشر، الفجالة، القاهرة، د.ت ص72.

والمسند، ويضيف أيضاً: «أن من حكم كل ما عدا جزئي الجملة... الفعل والفاعل، والمبتدأ والخبر أن يكون تحقيقاً للمعنى المثبت والمنفي، وأن الخبر وسائر معاني الكلام معانٍ ينشئها الإنسان في نفسه، ويُصَرِّفها في فكره...»[6].

شروط القيد: أن يكون مذكوراً في جملته، وذا فائدة يضيفها للمقيد، وزائداً عن ركني الجملة (المسند والمسند إليه) ومتعلقاً بأحد ركنيها، وله تأثير في المقيد، سواء بالسلب أو الإيجاب، وله وظيفة نحوية، وهي (المعنى النحوي) في جملته المذكور فيها، ويكون الكلام بذكره صادقاً ومقصوداً، وله موقع تركيبي في جملته، وهذا الموقع يدل عليه[7].

والفرق بين القيد والحد، القيد: وقد سبق تعريفه، **أما الحد فتعريفه**: «بيان ماهية الشيء، لا قصد حصر جميع مفرداته»[8]، أي: توضيح لماهية الشيء.

والقيد مصطلح بلاغي، ذكره البلاغيون في علم المعاني، والمقصود به: الزيادة على ركني الجملة، وهي زيادة معنوية لموقع نحوي أتى بعد تركيب الجملة الأساسي، سواء من (الفعل والفاعل) أو (المبتدأ والخبر).

وضمير الفصل القيد له موضع تركيبي في جملته، وله معنى دلالي فيها يدل عليه، ويؤثر في جملته، ويقع في وسطها، ويكون بينه وبين المقيد تأثير متبادل، وهو من أحوال المسند إليه؛ لأنه يقترن به أولاً؛ ولأنه في المعنى عبارة عنه، وفي اللفظ مطابق له، ويأتي بعده؛ لتخصيصه، نحو: «زيدٌ هو المنطلقُ» فالمعنى: قصر الانطلاق على زيد[9]، ومثله: «زيدٌ هو أفضلُ من عمرٍو».

---

(6) دلائل الإعجاز ص337 ـ 342.

(7) انظر: مفتاح العلوم للسكاكي ص187 ـ 191، والإيضاح في علوم البلاغة للقزويني ج2، ص39 ـ 49، وعلوم البلاغة للمراغي ص135 ـ 138، وإتمام الدراية لقراء النقاية للسيوطي ص136 ـ 139، وعلم المعاني للجندي ص110 ـ 118، وجواهر البلاغة ص 127 ـ 138.

(8) شرح الكافية في النحو، لابن الحاجب، شرحه رضي الدين الأستراباذي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، ج1 ص299.

(9) الإيضاح في علوم البلاغة، للقزويني، شرح وتعليق وتنقيح، محمد عبد المنعم خفاجي، =

ويؤتَى بضمير الفصل بعد المسند إليه لأغراض بلاغية، مضمونها[10]:

1 ـ **التخصيص**، أي: قصر المسند على المسند إليه إذا لم يكن في الكلام ما يفيد القصر سواه، نحو: ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ﴾[11]، أي لا يقبلُ التوبةَ عن العبادِ إلا اللّهُ، فقبول التوبة مقصور عليه سبحانه.

2 ـ **تأكيد تخصيص المسند إليه بالمسند**، وذلك إذا كان في التركيب مخصص آخر، نحو: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾[12]، أي لا توابَ إلا هو، فالتخصيص في الآية جاء من تعريف الطرفين، وقد أكَّدَ هذا التخصيص ضمير الفصل، ومنه قول أبي الطيب المتنبي[13].

إذا كان الشبابُ السُّكْرَ والشيـ ـبُ همّاً فالحياةُ هي الحمام

يريد: أنه إذا كان الشخص إبان الشباب كالسكران غافلاً عن العواقب، وفي الشيب حزيناً بسبب ضعفه، فلا خيرَ في الحياة، بل هي الموت.

3 ـ **تمييز الخبر عن الصفة**، نحو قولك: «العالمُ هو العاملُ بعلمه»، فلولا ضمير الفصل، لَتُوهِمَ أنَّ ما بعد المسند إليه، وهو «العامل»: (وصف)، وأن الخبر سيجيء بعد، ومثله قولك: الفصيحُ هو جيدُ البيانِ طلقُ اللسان.

القيدية في ضمير الفصل عند النحويين: ضمير الفصل، نحو: هو، وهي، وهما، وهم، وهنَّ، وأنا، ونحن، وأنتَ، وأنتِ، وأنتما، وأنتم، وأنتنّ.

= مكتبة الكليات الأزهرية، حسين محمد إمبابي وأخوه، الأزهر ـ القاهرة، ط2، د.ت. ج2 ص49 (الحاشية).

(10) انظر: جواهر البلاغة ص131، وعلوم البلاغة للمراغي ص 138، وعلم المعاني للجندي ص 118.

(11) سورة التوبة، الآية: 104.

(12) سورة التوبة، الآية: 118.

(13) ديوان أبي الطيب المتنبي، تحقيق وتعليق: د. عبد الوهاب عزام، الهيئة العامة لقصور الثقافة، يناير 1996م ص93.

والضمائر السابقة تقع فصلاً، ولا يصح الفصل إلا بها بين المبتدأ والخبر، أو ما أصله المبتدأ الخبر.

والبحث ـ ههنا ـ يتناول (ضمير الفصل) القيد في جملته من خلال المسائل الآتية:

الأولى: ضمير الفصل القيد في جملته: يأتي فيها بعد المبتدأ، أو ما أصله المبتدأ، وعندما تذكر المبتدأ فيها، وجب عليك أن تأتي بمذكور بعده لا بد منه، وإلا فسد الكلام، ولم يسغ لك، ومن هنا تأتي قيمة ضمير الفصل القيد في جملته، فهو يذكر: «لِيُسْتَدَلَّ المحدَّثُ أن ما بعد الاسم ما يخرجه مما وجب عليه، وأن ما بعد الاسم ليس منه»[14].

وضمير الفصل القيد في جمتله، لا يغير ما بعده عن حاله التي كان عليها قبل أن يذكر، فهو زيادة في جملته، ويرتبط بطرفيها، وله دور فيها، وهذه هي شروط القيد المذكورة من قبل في مدخل هذا البحث.

إذن: ضمير الفصل واقع في حيز القيد في جمتله، ولا يمكن الاستغناء عنه فيها، إلا إذا قُدِّمَ الخبر على جملته.

وضمير الفصل له مكانة في جملته؛ فإذا قلت: «كان زيدٌ الظريف»، فقد يكون (الظريف) نعتاً (لزيد)، ولكن عندما تأتي بـ(هو)، أعلمت أنها متضمنة للخبر، في قولك: «كان زيدٌ هو الظريفَ»، فضرورة الفصل: «إنما فَصَلَ لما لا بد له منه»[15]، ويكون في (أَظنُّ) ونحوها؛ لأنها في موضع يلزم فيه الخبر، وهو ألزم من التوكيد، وفي «إنَّ وأخواتها» والابتداء، وإذا كان ما بعد ضمير الفصل هو الأول؛ نحو: «هذا عبدُ اللّهِ هو خيرٌ منك»، فلا يكون (هو وأخواتها) فصلاً فيها؛ لأن ما بعد الاسم ـ ههنا ـ ليس بمنزلة ما يبنى على المبتدأ، وإنما ينتصب على الحال[16]، ولا يُفْسَدُ بتركه الكلام.

---

(14) الكتاب، لسيبويه، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ج2 (الخانجي بالقاهرة)، ط3 (1408هـ ـ 1988م) ص 389.

(15) المرجع السابق ج2 ص388.

(16) المرجع السابق ج2 ص395.

الثانية: مسميات ضمير الفصل عند النحاة: تسميته بضمير الفصل مصطلح البصريين، وأما أهل الكوفة، فَسَمّوه عماداً ودعامةً، وسماه المدنيون: صفة، وتسمية البصريين له بالفصل؛ لأنه قد فصل بين المبتدأ والخبر، ولأنه: إنما دخل لمعنى، وهو: الفصل بين النعت والخبر، إذا كان الخبر مضارعاً لنعت الاسم؛ ليخرجه من معنى النعت، كقولك: «زيدٌ هو العاقلُ»، أو لأنه فصلٌ بين الخبر والتابع؛ لأن الفصل به يوضح كون الثاني خبراً لا تابعاً، ويفصل به في الأمر حين الشك، واختفاء القرينة، فيرفع الإبهام، ويزيل اللبس بسبب دلالته على أن الاسم بعده هو الخبر لما قبله من مبتدأ، أو ما أصله المبتدأ، وليس صفة، ولا بدلاً، ولا غيرهما من التوابع، والمكملات التي ليست أصيلة في المعنى الأساسي كما يدل على أن الاسم السابق مستغن عنها، لا عن الخبر، ويفيد (ضمير الفصل) معنى الحصر، والتخصيص، المعروف في البلاغة بالقصر[17].

والمقصود بالفصل عند ابن عصفور (ت 663هـ): البيان[18]؛ لأنه معتمد عليه في تقرير المراد، ومزيد البيان، والفائدة، وذلك أنه يتبين أن الثاني خبر لا تابع، ومن الكوفيين من يسميه (دعامة) بجانب تسميتهم له عماداً؛ لأنه يُدْعَمُ به الكلام، أي: يُقَوَّى به، ويؤكَّد، حيث التوكيد من فوائد مجيئه[19] في جملته، ومنه قوله تعالى: ﴿وَكُنَّا نَحْنُ ٱلْوَٰرِثِينَ﴾[20]، ويضيف عباس حسن إلى المسميات السابقة لضمير الفصل اسماً آخر، وهو تسميته: «حرف الفصل»، ولا يحسن تسميته: «ضمير الفصل» إلا مجازاً[21].

الثالثة: شروط ضمير الفصل والعماد القيد في جملته:

---

(17) انظر: الإنصاف في مسائل الخلاف ج2 ص706، والهمع ج1 ص 68، والنحو الوافي ج1 ص244.

(18) شرح جمل الزجاجي، لابن عصفور، تحقيق د. صاحب أبو جناح، د.ت، ج2 ص65.

(19) انظر: شرح التسهيل ج1 ص167، والهمع ج1 ص68.

(20) سورة القصص، الآية: 58.

(21) النحو الوافي لعباس حسن، ج1، دار المعارف بالقاهرة، ط11، د.ت، ص247، 248.

أ ـ شروطه فيما قبله:

1 ـ أن يكون ما يتقدمه معرفة، نحو: زيدٌ هو الفاضلُ، وأجاز الفرَّاء (ت 207هـ)، وهشام، ومن تابعهما من الكوفيين، أن يتقدمه نكرة، نحو: ما ظننتُ أحداً هو القائمَ، ونحو: وإن كان أحدٌ لهوَ القائمَ، ونحو: وكان رجلٌ هوَ القائمَ، ونصب الفرَّاء وهشام: (القائمَ) في الأمثلة الثلاثة، وجعلا (هو) فيها فصلاً[22].

2 ـ أن يكون ما قبل ضمير الفصل: مبتدأً، أو ما أصله المبتدأ، كاسم «كان وأخواتها»، واسم «إن وأخواتها» ومعمول «ظننت وأخواتها»، والسبب في ذلك أن ضمير الفصل يزيل اللبس الواقع على الكلمة التي بعده، ويجعلها خبراً، وليست صفة، وهذا ناتج من اللبس بين الخبر الصفة، لتشابههما في المعنى، إذ الخبر صفة في المعنى[23].

ب ـ شروطه فيما بعده:

1 ـ أن يكون ما بعده معرفة، أو ما أشبه المعرفة، ولم تدخله الألف واللام، فيضارع (زيداً وعمراً)، فلو قلت: «كان زيد هو منطلقاً»، كان قبيحاً حتى تذكر الأسماء التي تكون من المعرفة، أو ما ضارعها من النكرة مما لا يدخله الألف واللام[24]، مثل: أفعل التفضيل؛ فإنه يشابه المعرفة في أنه مع (من) لا يجوز إضافته، ولا يجوز دخول (أل) عليه، فأشبه العَلَمَ من نحو: محمدٌ، وصالحٌ، وهندٌ. ووجود (من) بعده، يفيده تخصيصاً، ويكسبه شيئاً من التعيين والتحديد، يقربه من المعرفة، ومن أمثلة توسط ضمير الفصل بين معرفتين، نحو: العالِمُ هوَ العاملُ بعلمِهِ، ومن أمثلة توسط ضمير الفصل بين معرفة، وما يقاربها، نحو: الشمسُ هي أكبرُ من باقي مجموعتها، ولا يصح اعتبار ضمير الفصل (فصلاً) في: كان رجلٌ

---

(22) انظر: الكتاب لسيبويه ج2 ص392، ومغنى اللبيب ج2 ص104، 105، وارتشاف الضرب ج1 ص489، 490.

(23) النحو الوافي ج1 ص246.

(24) الكتاب لسيبويه ج2 ص 392.

هو سباقُ أشواطٍ، لعدم وجود المعرفتين معاً، ولا نحو: كان رجلٌ هو السابقُ؛ لعدم وجود المعرفة السابقة، ولا نحو: كان محمدٌ هو سباقُ أشواطٍ؛ لعدم وجود المعرفة الثانية، أو ما يقاربها.

2 ـ أن يكون ما بعد ضمير الفصل خبراً لمبتدأ، أو لما أصله مبتدأ[25].

ج ـ شروط ضمير الفصل في نفسه:

1 ـ أن يكون بصيغة المرفوع، ويكون منفصلاً.

2 ـ أن يكون مطابقاً لما قبله عند بعض النحاة، وغير مطابق عند بعضهم، أما النحاة الذين يقولون بمطابقة ضمير الفصل لما قبله، في: التكلم والخطاب والغيبة، وفي الإفراد والتثنية والجمع، وفي التذكير والتأنيث، فهُم: ابن هشام (ت 761هـ) في: (مغنيه)[26]، وابن مالك (ت 672هـ) في: شرحه لتسهيله[27]، والشلوبين (ت 645هـ) في: شرحه للمقدمة الجزولية[28]، وابن عصفور في شرحه لجمل الزجاجي[29]، والسيوطي في الهمع[30]، ومن أمثلة مطابقة ضمير الفصل لما قبله، ما يأتي: العلمُ هوَ الكفيلُ بالرقي، والأخلاقُ هي الحارسةُ من الزللِ، والنَّيِّرانِ هما المضيئانِ فوقَ كوكبِنا، والعلماءُ هم الأبطالُ؛ يحتملونَ الصعابَ في سبيلِ العلم ما لا يحتملُهُ سِوَاهُمْ، والأمهاتُ هُنَّ البانياتُ مجدَ الوطنِ[31].

وأما المانعون لمطابقة ضمير الفصل لما قبله، فعلى رأسهم: أبو حيان

---

(25) النحو الوافي ج1 ص 246، 247.

(26) مغني اللبيب، لابن هشام، وبهامشه حاشية الأمير علي المغني، دار إحياء الكتب العربية، فيصل الحلبي، د.ت ج2 ص105.

(27) شرح التسهيل، لابن مالك، تحقيق، د. عبد الرحمن السيد، ج1، مكتبة الأنجلو المصرية، ط1، د.ت ص 167.

(28) شرح المقدمة الجزولية الكبير، للشلوبين، درسه وحققه، د. تركي بن سهو بن نزال العتيني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2 (1414هـ ـ 1994م)، ج3، ص946.

(29) شرح جمل الزجاجي ج2 ص68.

(30) همع الهوامع، للسيوطي، تصحيح: السيد/ محمد بدر الدين النعساني، الخانجي بمصر، والآستانة ط1 (1327هـ) ج1 ص68.

(31) النحو الوافي ج1 ص245.

(ت 745هـ)، حيث يقول: «والفصل لا يكون مطابقاً لما قبله إفراداً، وتذكيراً، وتكلماً، ومقابلاتها[32]، والصحيح عنده المنع، أما قول جرير[33]:

وكـائـنٍ بـالأبـاطـحِ مـن صـديـقٍ   يـرانـي لـو أُصِـبْـتُ هـو الـمـصَـابَـا

فيقول أبو حيان في قول جرير: (يراني لو أُصِبْتُ هو المصَابَا) من البيت السابق: إنَّ النحاةَ «قد تأولوه على وجوه»[34]، ويقصدُ ضميرَ المتكلم في (يراني)، وهو المفعول الأول، وقد فصل بينه وبين المفعول الثاني (المصاب) بالضمير (هو).

أقول: إن القائلين بمطابقة ضمير الفصل لما قبله على صواب، وأتفق معهم في رأيهم حيث إنه مطابق لما ورد عن البلاغيين في مدخل هذا البحث.

3 ـ ومن شروطه عند البصريين أن يتوسط بين الأول وخبره[35].

4 ـ ذكر السيوطي مجموعة من الشروط المتعلقة أيضاً بضمير الفصل، يمكن إيرادها علماً بأن مذهب الجمهور فيها المنع[36]، وهي:

أ ـ ذهب قوم من النحاة إلى جواز وقوع ضمير الفصل بعد اسم (لا)، نحو: لا رجلَ هو منطلقٌ.

ب ـ وذهب آخرون من النحاة إلى جواز وقوعه قبل المضارع، نحو: كان زيدٌ هو يقومُ.

ج ـ وذهب الكسائي (ت 189هـ) والفرَّاء إلى جواز وقوعه في غير الابتداء والنواسخ، نحو: ما بالُ زيدٍ هو القائمَ (بالنصب).

---

(32) ارتشاف الضرب من لسان العرب، لأبي حيان، تحقيق وتعليق، د. مصطفى أحمد النماس، مطبعة المدني بمصر، ط1، ج1 (1404هـ ـ 1984م)، ص 493.

(33) شرح ديوان جرير، شرحه وقدم له: مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2 (1412هـ ـ 1992م) ص23.

(34) ارتشاف الضرب ج1 ص493.

(35) المرجع السابق ج1 ص489، 490.

(36) الهمع ج1 ص68، 69.

د - وذهب قومٌ من النحاة إلى جواز وقوع ضمير الفصل قبل مشتق؛ نحو: كان زيدٌ هو بالجاريةِ الكفيل.

هـ - وذهب الفرَّاء إلى جواز وقوعه أول الكلام، قبل المبتدأ والخبر، وجعل منه قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ﴾[37].

و - وذهب آخرون من النحاة إلى جواز تقدم ضمير الفصل مع الخبر، نحو: هو القائمُ زيدٌ، وهو القائمَ كان زيدٌ، ونحو: وهو القائمَ ظننتَ زيداً.

ز - وذهب آخرون إلى جواز توسطه مع الخبر بين كان واسمها، وظنَّ والمفعول الأول؛ نحو: كان هو القائمَ زيدٌ، ونحو: ظننتَ هو القائمَ زيداً.

ح - وأجاز عيسى (ت 149هـ) الفصل بعد إتمام الكلام، في نحو: هذا زيدٌ هو خيرٌ منك، ومنعه الجمهور[38]، مثل منعهم لما سبق.

ط - وقوع ضمير الفصل بين نكرتين كمعرفتين، أو وقوعه بين نكرتين مطلقاً، ويمكن توضيحه بالآتي:

1 - بالنسبة لوقوعه بين نكرتين كمعرفتين: أجاز أهل المدينة، وأبو موسى الجزولي (ت 605هـ) في المقدمة الجزولية، وابن مالك في شرح التسهيل، وقوع ضمير الفصل بين نكرتين كمعرفتين أو نكرتين قريبتين من المعرفة، في نحو: (ما أظنُّ أحداً هو خيراً منك)، وفيه أن (أحداً)، بما فيه من العموم شبيه بالمعرف بالألف واللام الجنسية، وفيه أيضاً (خيراً منك) شبيه بمعرفة في امتناع دخول حرف التعريف عليه[39].

---

(37) سورة البقرة، الآية: 85.

(38) ارتشاف الضرب ج1 ص 493.

(39) انظر: ارتشاف الضرب ج1 ص 493، وشرح المقدمة الجزولية ج3 ص945، 947، وشرح التسهيل ج1 ص168.

وحكى سيبويه: (ت 180هـ) هذا النوع من الفصل عن أهل المدينة[40]، ولكنه يرفضه، ورُوِيَ عن يونس (ت 182هـ) أن أبَا عمرٍو رآه لحناً.

2 ـ بالنسبة لوقوع ضمير الفصل بين النكرات: ذكر أبو حيان في الارتشاف أن ابن الباذش (ت 538هـ) حَكَى أن قوماً من الكوفيين أجازوا الفصل في النكرات، كما تكون في المعارف، ومثَّلوا، بقوله تعالى: ﴿أَن تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَىٰ مِنْ أُمَّةٍ﴾[41]، فأربى في موضع نصب[42]، وحكاه السيوطي في الهمع بقوله: «وذهب قوم من الكوفيين إلى جواز وقوعه بين نكرتين مطلقاً»[43].

الرابعة: فائدة ضمير الفصل عند جمهور النحاة: التأكيد[44]، وقد قسَّمَ ابن هشام في مغني اللبيب فائدة الفصل فيما يأتي:

أولها: اللفظي، وهو الإعلام من أول الأمرِ بأن ما بعده خبر لا تابع، وأكثر النحويين يقتصر على ذكر هذه الفائدة.

ثانيها: المعنوي، وهو: التوكيد، ذكره جماعة، وبنوا عليه أنه لا يجامع التوكيد، فلا يقال: زيدٌ نفسُه هو الفاضلُ.

ثالثها: المعنوي أيضاً، وهو: الاختصاص، وكثير من البيانيين يقتصر عليه[45].

وذكر الزمخشري (ت 538هـ) في الكشاف، فوائد ضمير الفصل في تفسيره، قول الله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾[46]، فقال: «وفائدته: الدلالة

---

(40) الكتاب لسيبويه ج2 ص296.

(41) سورة النحل، الآية: 92.

(42) ارتشاف الضرب ج1/ ص493.

(43) الهمع ج1 ص68.

(44) انظر: ارتشاف الضرب ج1 ص495، والهمع ج1 ص69.

(45) مغني اللبيب ج2 ص105، 106.

(46) سورة البقرة، الآية: 5، وانظر: الكشاف ج1 ص46.

على أن الوارد بعده خبر لا صفة، والتوكيد، وإيجاب أن فائدة المسند ثابتة للمسند إليه دون غيره».

وأقول: في فائدة ضمير الفصل: إن فائدته لفظية معنوية، وتتمثل في الإعلام بأن ما بعده خبر لا تابع، وأن فائدة المسند ثابتة للمسند إليه دون غيره، وأن التوكيد ليس منه.

الخامسة: إعراب ضمير الفصل: اختلف النحاة في هذا الضمير، هل هو اسم؟ أو حرف؟ وكل فريق منهم له رأي خاص، فأما الرأي الأول، الذي يقضي أصحابه بأن ضمائر الفصل باقية على اسميتها، قد اختلفوا في محلها الإعرابي، فذهب البصريون إلى أنها لا محل لها من الإعراب، وذهب الكسائي والفرَّاء إلى أن لها محلاً، فقال الكسائي: «محلها محل ما بعدها»، وقال الفرَّاء: «محلها محل ما قبلها». وثمرة الخلاف في نحو: ﴿كُنتَ أَنتَ ٱلرَّقِيبَ﴾[47]. فعلى مذهب الكسائي يكون محل الضمير نصباً، وعلى مذهب الفراء يكون محله رفعاً، والمرادي (ت 749هـ) يؤيد وجهة نظر البصريين، ويقول: «والصحيح مذهب البصريين»[48]، وأما الرأي الثاني، الذي يقضي أصحابه بأن ضمائر الفصل (حروف)؛ لأنها جاءت لمعنى في غيرها، وهو: الفصل بين ما هو خبر، وما هو تابع. قيل: وهو مذهب أكثر النحويين[49].

ويؤكد عباس حسن الرأي الثاني في حرفية ضمير الفصل، بقوله: «إنه في الحقيقة ليس ضميراً، على الرغم من دلالته على التكلم، أو الخطاب، أو الغيبة، وإنما هو حرف خالص الحرفية، لا يعمل شيئاً، فهو مثل: «كاف الخطاب في أسماء الإشارة، وفي بعض كلمات أخرى، مثل: (ذلك، وتلك)، والنَّجاءَك»[50].

---

(47) سورة المائدة، الآية: 117.

(48) الجني الداني، للمرادي، تحقيق: د. فخر الدين قباوه، والأستاذ/ محمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1 (1413هـ ـ 1992م)، ص 351.

(49) المرجع السابق ص350، 351.

(50) النحو الوافي ج1 ص247، 248.

أقول: الرأي الثاني هو الصحيح والأقوى، وهو اعتبار ضمير الفصل حرفاً مهملاً لا يعمل شيئاً ولا يؤثر في غيره تأثيراً إعرابياً على الرغم من فائدته التي اقتضت وجوده، وهي أنه لفظ جاء لمعنى في غيره، وهو الفصل بين ما هو خبر، وما هو تابع، وهو مذهب أكثر النحويين.

السادسة: من أحكام ضمير الفصل:

1 ـ أنه لا يتقدم مع الخبر على المخبر عنه، فلا يجوز: هو القائمَ كان زيدٌ.

2 ـ يجوز عند كثير من العرب أن يكون هذا الضمير مبتدأً، ويرتفع ما بعده على الخبر، وحكي عن الجَرْمِي (ت 225هـ) أنها لغة تميم، وحُكِيَ عن أبي زيد سعيد بن أوس الأنصاري أنه سمعهم يقرأون: ﴿تَجِدُوهُ عِندَ ٱللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًاۚ﴾[51] بالرفع في (خير وأجر).

3 ـ لا يقع الفصل بين خبرين، فلا تقول: ظننت هذا الحلوَ هو الحامِضَ؛ لأن الثاني ليس بالمعوَّل عليه وحده، وقيل: يجوز دخوله بينهما[52].

4 ـ إن وقع بعد ضمير الفصل مشتق رافع للسببي، فإن طابق الضمير الاسم، نحو: ظننتُ زيداً هو القائمَ أبوه أو هو القائمةَ أو القائمَ جاريتُه، فقال البصريون تتعين الابتدائية ولا يجوز الفصل، وجَوَّزَهُ الكسائي[53].

5 ـ تتعين فصلية ضمير الفصل، إذا وليه منصوب، وقرن باللام، نحو: «وإن كان أحدٌ لهو القائمَ» أو وَلِيَ ظاهراً.

تعقيب:

1 ـ الزيادة في ضمير الفصل بعد المسند إليه زيادة لفظية، وهي فائدته النحوية، التي حددت مهمته بأنه جاء للإعلام بأن ما بعده خبر لا تابع.

2 ـ ضمير الفصل لا أثر له في جملته من ناحية الإعراب؛ لأنه حرف جاء

---

(51) سورة المزمل، الآية: 20، وانظر: ارتشاف الضرب ج1 ص494، 495.

(52) انظر: ارتشاف الضرب، ج1 ص495، والهمع ج1 ص69.

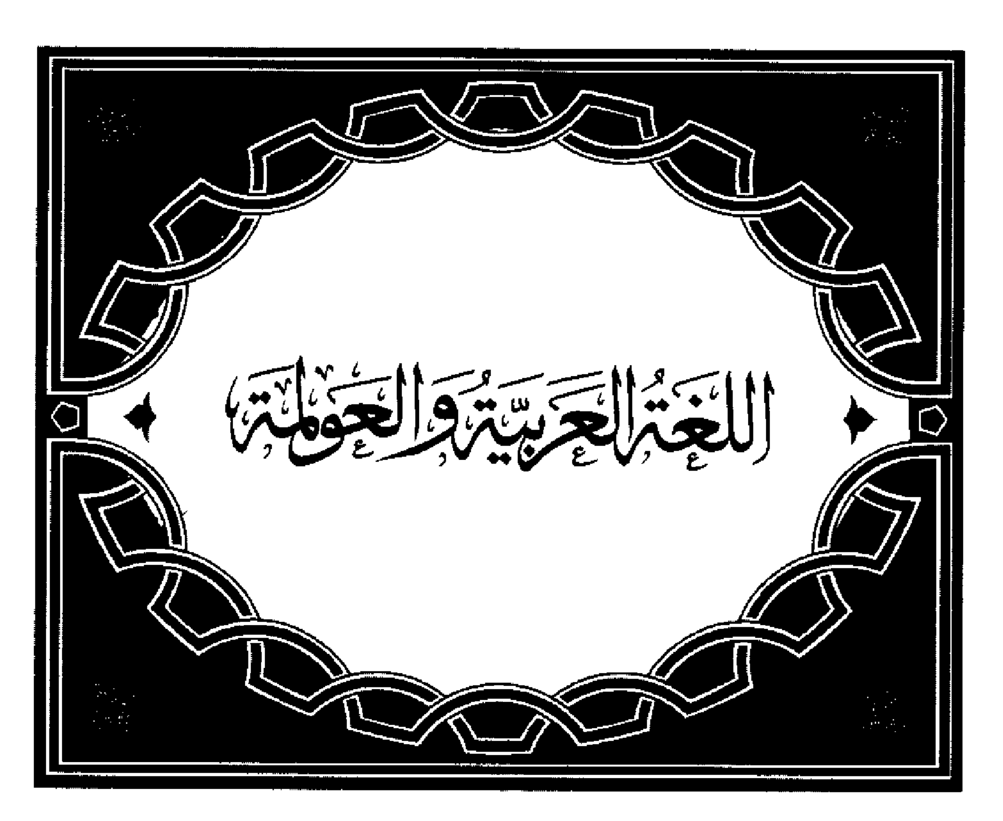
(53) الهمع ج1 ص69، 70.

لمعنى في غيره، وهو رأي أكثر النحاة، والذي يلائم كونه قيداً في جملته ـ ههنا ـ، ولكن أثره يتضح في جملته، فهو يحدد ما يأتي قبله وما يأتي بعده ويكون مطابقاً لما قبله عند معظم النحاة، ويقع بين الأول وخبره، وهو مذهب البصريين، وهذا هو الأثر المتبادل بين ضمير الفصل وركني جملته.

3 ـ والذي يتفق من مسميات ضمير الفصل في حالة كونه قيداً في جملته: تسميته فصلاً، وعماداً؛ لأنهما يتفقان في تقرير المراد والبيان، والفائدة، ومعرفة أن الثاني خبر لا تابع، ولا يدخل ـ هنا ـ تسميته دعامة؛ لأنّ فيه تقوية وتوكيداً، ولا تسميته صفة، ونؤيد في النهاية ما سمّى به عباس حسن ضمير الفصل: «حرف الفصل».

إذن بهذه الدراسة أمكن إثبات أن ضمير الفصل: جاء في جملته؛ ليغير معناها غير الذي كانت عليه، ويصير الحكم في جملته به مقصوداً أو صادقاً وغير مكذوب، وفيه تحقيق للمعنى المثبت في جملته، وهذا ما ذكره عبد القاهر الجرجاني فيما يخص القيود ككل والسابق ذكرها في مدخل هذا البحث.

وأخيراً: أرجو القائمين على مجامع اللغة العربية على مستوى الوطن العربي أن يكلفوا لجنة تقوم بتنقية النحو العربي من شوائبه التي منها تسمية الأشياء بغير مسمياتها الحقيقية (مسميات مجازية)، كما هو حاصل في ضمير الفصل؛ فيسمونه: «حرف الفصل» بدلاً من ضمير الفصل، ويفعلون ذلك في جميع المصطلحات والمسميات النحوية.



د. علي أبو القاسم عون

تقديـــم:

اللغة: هي أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم[1]، فهي وسيلة نقل الفكر والعلم والإحساس من فرد إلى آخر في مختلف العصور، وهي نظام من نظم المجتمع الإنساني وظاهرة من ظواهره، خاضعة لما تخضع له هذه الظواهر من عوامل التطور والجمود والرقي والانحطاط والحياة والموت، وهي ظاهرة غير مادية، شأنها في هذا شأن العرف والعادات[2].

ولكنها أقوى الظواهر الاجتماعية وأصلب الأعراف الإنسانية، تصمد في

(1) الخصائص لابن جني: 1/ 33، لسان العرب: (لغا).

(2) علم اللغة، د. محمود فهمي حجازي، ص 13.

الصراع ولا تفنى إلا بفناء أهلها، واضمحلال مجتمعهم، وذهاب شوكتهم، بعد خضوعهم واستسلامهم للغزو والعوامل القاضية[3].

واللغة الراقية هي التي تفي بمطالب الحياة، وتعبر عنها بكل وضوح بما لها من إمكانات تتناسب مع كل الأوقات.

واللغة العربية قد نالت هذه المرتبة لما لها من خصائص أكسبتها مرونة وجعلتها تتكيف مع كل الحالات، فهي لغة القرآن الكريم، وبها نزل، قال الله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾[4] فالمقصود باللسان اللغة.

والقرآن لم يعبر بكلمة لغة، وقد جاءت مادتها فيه معبرة عن اللغو فقط، أما اللغة فعبر عنها باللسان كما في الآية السابقة وكما في قوله تعالى: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾[5] وقد تكفل الله سبحانه وتعالى بحفظ العربية باعتبارها لغة القرآن الكريم الذي وعد الله بحفظه، والله لا يخلف الميعاد ولا رادّ لما أراد، قال الله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[6] فما هذه اللغة المقطوع بحفظها؟.

تعريف اللغة العربية:

عرَّف علماؤنا اللغويون اللغة العربية بقولهم: «هي عبارة عما حفظ من كلام العرب ونقل عنهم من الألفاظ الدالة على المعاني»[7]، فالعربية: هي اللغة السائدة في الجزيرة العربية قبل ظهور الإسلام، تَخَاطَبَ بها العرب، وصِيغَ بها شعرُهُم ونثرُهُم، فكانت وعاءً لأدبهم وأداةً لعلومهم، وشاهد تاريخهم، وسجل

---

(3) أصالة اللغة العربية، د. إبراهيم رفيدة، مجلة الفكر العربي، العدد 26، ت 1985، ص5.

(4) سورة الشعراء، الآيات: 192 _ 195.

(5) سورة الدخان، الآية: 58.

(6) سورة الحجر، الآية: 9.

(7) أصالة اللغة العربية، مجلة الفكر، ص5.

حضارتهم، وهي الكلام المصطلح عليه بين كل قبيلة عربية[8]، والفصيحة هي لغة قريش وهي التي نزل بها القرآن الكريم.

وتشمل اللغة العربية ما قيس عليها وجرى على موازينها وأساليبها في الخطاب، فما قيس على كلام العرب يأخذ حكمه ويدخل فيه.

والكلام العربي لا يوصف بالصحة والفصاحة إلا إذا كان موافقاً للمسموع المنقول في ألفاظه وأساليبه من حيث المفردات وقوانين النحو والصرف ومعايير الفصاحة، أما المعاني والمضمون، فإن لكل عصر خصائصه الفكرية والثقافية، ولكل أديب قدراته التعبيرية الخاصة[9].

والعربية لغة السليقة؛ تكلم بها العربي في الجاهلية وصدر الإسلام فصيحة من غير تكلف ولا تصنُّع، حيث تلاقاها من صغره ودرج عليها، و«السليقي من الكلام ما لا يتعاهد إعرابه وهو فصيح بليغ»[10] و«ما تكلم به البدوي بطبعه ولغته»[11] وفي هذا المعنى يقول الشاعر:

ولستُ بنحويٍّ يلوكُ لسانَه ... ولكنْ سليقيٌّ أقول فأُعْرِبُ[12]

وقد حرص اللغويون العرب على جمع اللغة من العرب المقطوع بعراقتهم في العروبة، وتحرَّوا الثقة فيمن أخذوا عنه والصحة في المنقول والمسموع[13]، وأوجدوا العلوم التي تقنن اللغة وتصونها وتيسّر تَعلُّمها، وهي علوم النحو والصرف والبلاغة والنقد الأدبي والأدب، وغيرها مما يعين على الفهم والتذوق والتعمق.

فَبِهِمَّةِ الأسلاف الصالحين الذين سَخَّرهم الله لخدمة اللغة، وبحرصهم

(8) الكليات للكفوي: 4/ 170.
(9) نفسه.
(10) لسان العرب: (سلق).
(11) نفسه.
(12) نفسه.
(13) نشأة النحو، محمد الطنطاوي، ص127.

وعلمهم وغيرتهم على الدين كُتب للعربية البقاء، واستقر لها التربع على عرش اللغات والألسن الحية. فما خصائص هذه اللغة الشامخة؟.

الخصائص الذاتية للغة العربية:

العربية استوعبت القرآن كما أراد الله لها، ولا شيء أعظم من الوحي يمكن أن تعجز لغة عن استيعابه ـ واستوعبت حضارة كان كتابها القرآن ودينها الإسلام، حضارة كانت أساساً لما تلاها من التحضر.

في صدر الإسلام كانت العربية وعاء علوم القرآن، ولغة مصطلحات الدين والدولة؛ حتى إذا أطل العصر العباسي صارت لغة الحضارة والعلوم وانتشرت شرقاً وغرباً، واتسعت لكل جديد من العلم والفلسفة، فارضة نفسها على الشعوب، فإذا هي اللغة التي يتكلمون بها ويتعلمون[14].

وإليك إلماحة موجزة في خصائص هذه اللغة التي تمكنت في عصور الازدهار الحضاري من أن تكون لغة الحياة والعبادة والعلم:

1 ـ إن أول خصيصة لها وأعظم ميزة كونها لغة آخر كتاب منزل من الخالق إلى عباده وهو القرآن الكريم، أنزله على رسوله محمد ﷺ، فالقرآن هو الذي نشرها وأخرجها من القومية إلى العالمية، حيث كانت قبل نزول القرآن الكريم وتحولها إلى لغة رسالة الإسلام الدين العالمي العام الشامل لغةً محلية يتكلم بها العرب في شبه جزيرتهم، ولا يوجد من يتكلم بها خارجها، فلما جاء الإسلام وأصبحت لسانه خرجت معه وانتشرت بانتشاره[15] يقول فيليب دي طرازي:

«أصبح المسلمون بقوة القرآن الكريم أمة متوحدة في لغتها ودينها وشريعتها وسياستها، فقد جمع شتات العرب، ومن المقرر أنه لولا القرآن الكريم لما انتشرت الفصحى في الخافقين، ولولا القرآن الكريم لما أقبل الألوف

---

(14) قطوف لغوية، مازن المبارك، ص30.

(15) اللغة العربية لغة القرآن والعلم والمسلمين، د. إبراهيم رفيدة، من قضايا اللغة العربية المعاصرة، ص92، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.

من البشر على قراءة تلك اللغة وعلى كتابتها ودرسها والتعامل بها، ولولا القرآن الكريم لظل أهل كل بلد من البلدان التي انضمت للإسلام ينطقون بلهجة يستعجمها أهل البلد الآخر، وقد حفظ القرآن الكريم التفاهم بين الشعوب الإسلامية وبين العرب»[16].

وهي لغة القرآن الكريم باعتبار ما خصها به من التزكية والتشريف، وما أثبته لها من الأصالة والصلاح، وما شهد لها بتوفر الخصائص الذاتية والقابلية للنمو والاتساع، والقدرة على الاستيعاب والتطور، وما ضمن لها من الثبات والبقاء، فهي محفوظة بحفظه باقية ببقائه. ويقول يوهان فك:

«لم يحدث في تاريخ اللغة العربية أبعد أثراً في تقرير مصيرها من ظهور الإسلام، ففي ذلك العهد... عندما رتَّلَ محمد رسول الله ﷺ القرآن الكريم على بني وطنه بلسان عربي مبين، تأكدت رابطة وثيقة بين لغته والدين الجديد[17] وكان لتلك الرابطة الفضل في حياة هذه اللغة وديمومتها.

2 ـ خفة مباني الكلم:

ألفاظ العربية وضعت في قوالب خفيفة، قليلة الحروف، حيث تجنب الواضع في الأكثر كل ما يثقل على الناطق تكلفه والتلفظ به كالجمع بين الحروف المتقاربة في المخارج[18] ويمكن تلخيص مظاهر هذه الخصيصة في الآتي[19]:

* قلة عدد الحروف التي تبنى منها الكلمة العربية، وذلك في الجمهور الأعظم من المفردات العربية.
* تخفيف الأبنية الكثيرة الحروف باشتراط حروف الذلاقة في أصولها.

---

(16) الفصحى لغة القرآن، أنور الجندي، ص32.

(17) العربية، دراسات في اللغة واللهجات والأساليب، يوهان فك، ترجمة الدكتور رمضان عبد التواب، ص13، مكتبة الخانجي بمصر، 1980م.

(18) سر الفصاحة لابن سنان الخفاجي ص51، دار الكتب العلمية، بيروت.

(19) خصائص اللغة العربية، د. محمد حسن حسن حبل، ص54.

* لزوم الاتساق في مكونات الكلمة العربية.
* إجراء عمليات الإبدال والحذف في مكونات الألفاظ.
* حسن تأليف الحركات.

3 ـ سعة التصرف

العربية غنية بالمفردات والتراكيب والمفاهيم، وذلك لسعة التصرف في المفردات وفي الأساليب، وقد تحقق لها التصرف بأمور ظاهرة، منها الاشتقاق، والنحت، والقياس، والمجاز، والتعريب، والحذف، والتقديم والتأخير.

أ ـ **الاشتقاق**: وهو أخذ كلمة من أخرى لمناسبة بين الكلمتين في المعنى مع تغيير في صيغة اللفظ[20]، ولا يهمنا هنا الاختلاف في أصل المشتقات، ولا شروط الاشتقاق وضوابطه بقدر ما يهمنا التنبيه على فائدته في تنمية اللغة وإثرائها بتكوين مجوعات من المفردات كل منها يرجع إلى أصل واحد، وتشترك في جزء من مادته لتتسع لكل ما يمكن اشتقاقه من غيره كأسماء الآلات وما يتصل بها من مصطلحات.

ب ـ **النحت**: وهو نوع من الاشتقاق، ويكون في ثلاثة أقسام[21]:

الأول: يكون بنحت كلمة واحدة من كلمتين كل واحدة منهما ذات معنى تستعمل فيه وحدها، والغرض بذلك أن تدل الكلمة المنحوتة على معنى جامع لمعنى الكلمتين نحو «صلدم» من «صلد» و«صدم» حيث جمع بالنحت بين الصلابة والدفع.

الثاني: يكون بالنحت من المركب الإضافي، فيأخذون من المضاف حرفين ومن المضاف إليه حرفين نحو «تيمل» من تيم الله و«عبدر» من عبد الدار.

الثالث: يكون بنحت كلمة واحدة من مركب تام مفيد، من ذلك «حيهل»

---

(20) دروس في التصريف، محمد محيي الدين عبد الحميد، ص10، المكتبة العصرية، بيروت.
(21) نفسه، ص24.

من حي على الصلاة، و«بسمل» من بسم الله الرحمن الرحيم، وهذا النوع من البناء النحتي مفيد كذلك في تنمية اللغة وتوسيعها لتشمل الجديد المفيد.

ج ـ **القياس**: وهو حمل غير المنقول على المنقول إذا كان في معناه[22] والقياس بمنزلة المكيال أو الميزان الذي يبين الصحيح من الزائف وما يقبل وما يرفض[23]، وتتجلى أهمية القياس في التوسع اللغوي؛ لأنه أصل من أصول النحو العربي، ولذا عيب من أنكر القياس، قال ابن الأنباري: «اعلم أن إنكار القياس في النحو لا يتحقق لأن النحو كله قياس[24]، والقياس يشمل جانب الكلمة المفردة متصلاً بمجال التصريف، وجانب التركيب متصلاً بالقواعد النحوية التي تقاس بها صحة التراكيب[25]، ولا أريد التوسع في هذه الفضيلة التي هي من أسس بناء صرح العربية، وهي عامل من عوامل تجددها، ولكن أدعو إلى امتثال قول ابن جنِّي «إن ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب»[26]، لأنه شعار أصحاب الفضل في حياة اللغة مسايرة للحضارة مستوعبة ألفاظها[27]، مرحبة بما يستجد فيها بطريق الترويض القياسي.

د ـ **المجاز**: وهو يعني خروج اللفظ عن المعنى الذي وضع له في الأصل، على أن يكون هناك علاقة بين المعنيين، قال ابن جِنِّي: «اعلم أن أكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة»[28] ومن ذلك العين، فهي الباصرة والجاسوس، حيث خرجت من المعنى الأصلي إلى المعنى المجازي، والغرض من المجاز الاتساع في التعبير، وهو إذا أخذناه بمعنى النقل

(22) الاقتراح للسيوطي ص59.
(23) من أسرار العربية، د. إبراهيم أنيس، ص8.
(24) الاقتراح ص59.
(25) دراسات لغوية، د. عبد الصبور شاهين، ص8.
(26) الخصائص 1/ 357.
(27) دراسة في النحو الكوفي، المختار أحمد ديرة، ص138.
(28) الخصائص 2/ 447.

يمكن أن يفيد في زيادة بعض المفردات التي يستدعيها التطور، ويغني العربية بما يتيحه لها من ثروة لغوية.

هـ ـ التعريب: وهو التلفظ بالكلمة الأعجمية على صيغة من صيغ العربية وأسلوبها، فتعريب الاسم الأعجمي: أن تتفوه به العرب على منهاجها[29] وقد مر بنا أنّ العربية انتقلت من قوميتها إلى العالمية، وانتشرت انتشار الإسلام في البلدان، وهذا استدعى الأخذ والاستعارة، ولا بد لها أن تجعل المستعار يتفق وصيغها وأساليبها بالتحوير والترويض، وهذا التحوير أطلق عليه مصطلح التعريب، وقد استفادت اللغة من هذا في إغنائها واتساعها، والعربية لم تقترض إلا ما تحتاجه من الأمور المادية، ولم تحتج إلى اقتراض ما يدل على الأمور المعنوية والقيم الأخلاقية والمثل العليا والمعاني النفسية والروحية لغناها بها[30]، وللتعريب قواعده التي تتصل بحروف الكلمة ووزنها وهيكلها، فهو قياسي وليس سماعياً، قياسي على منهاج العرب وأصول التعريب عندهم.

وقد أصبح التعريب ضرورة من ضرورات العلم والحضارة وهو لا يشين لغة القرآن الكريم، بل يفيدها إذا كان على منهج القرآن الكريم الذي جاءت فيه كلمات أصلها غير عربي فبناها بناءً عربياً خالصاً في بنية حروفها ونطقها وأصواتها[31] وقد اتسع هذا المصطلح ليشمل ترجمة العلوم ونقلها إلى العربية، وتوسعت عملية الترجمة لتستغرق جميع العلوم في العصر العباسي، ثم انكمشت لتمتد من جديد في أوائل العصر الحديث، وتنهض على استحياء في هذا الزمن إذا ما قيس ما يترجم إلى العربية بما يترجم إلى اللغات الأخرى.

فعلينا أن نستفيد من هذه الخاصية في تطوير جميع مجالات الحياة في العلم والفن والتعليم والإعلام والإدارة.

---

(29) الصحاح: (عرب).

(30) اللغة العربية لغة القرآن والعلم والمسلمين، من قضايا اللغة العربية ص111.

(31) نفسه ص112.

ذلك ما له صلة بالتوسع في المفردات في عمومه، أما التوسع في الأساليب فقد تحقق من خلال عدة تقنيات أسلوبية كالحذف، والتقديم والتأخير.

أ ـ **الحذف**: يقول فيه عبد القاهر الجوجاني: «هو باب دقيق المسلك لطيف المأخذ، عجيب الأمر، شبيه بالسحر»[32] فهو طريق الاختصار والإيجاز، ولأجل الاختصار يمكن حذف الجملة أو المفرد أو الحرف أو الحركة، ولا حذف إلا عن دليل عليه[33]، وهذه التقنية الأسلوبية تفيد عند الترجمة وعند البرمجة الحاسوبية.

ب ـ **التقديم والتأخير**: يقول فيه عبد القاهر كذلك: «هو باب كثير الفوائد جم المحاسن، واسع التصرف، بعيد الغاية»[34] فهو يفيد في التوليد وفي التنويع وفي إظهار الاهتمام والتركيز على المهم.

ولا خلاف في أنهما أسلوبان عدوليان، ولكن لا شك في وجودهما في القرآن الكريم وفي الأساليب الفصيحة، فهما من براهين شجاعة العربية[35] فامتلاك العربية لخاصية الإعراب جعل الجملة العربية تظفر بحرية كبيرة إلى حد ما في ترتيب أجزائها.

والاكتفاء به في كثير من الأحيان للدلالة على وظيفة الكلمة في الجملة[36]. فما تتمتع به العربية من حرية في تصريف صياغة الجملة لا يوجد في غيرها من اللغات التي تفتقد الإعراب، فليس في اللغات الأوروبية على سبيل المثال هذه الحرية، لأن الجملة فيها اسمية يتقدم فيها الفاعل، ولا يتقدم الفعل إلا شذوذاً في حالات قليلة، والاكتفاء في كلام الأوروبيين بالجملة

---

(32) دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني ص146.

(33) الخصائص 2/ 360.

(34) دلائل الإعجاز ص106.

(35) الخصائص 2/ 360.

(36) التطور اللغوي، دكتور رمضان عبد التواب، ص207، مكتبة الخانجي، القاهرة.

الاسمية نقص وليس بمزية[37] ولا أريد الحديث في خاصية الإعراب التي فقدت في جميع اللغات ما عدا العربية والبابلية القديمة[38] وإنما أردت التنبيه على إحدى أبرز ظواهر العربية وأهم تقنياتها التوليدية التي أكسبتها مرونة في التعبير وتفوقاً في التصريف[39].

4 ـ الارتجـــال:

لم يعرف مصطلح الارتجال في النحو العربي إلا في باب العلم، حيث قسم العلم إلى منقول ومرتجل، ففي الكافية الشافية يقول ابن مالك[40]:

فإن خلا من سابق استعمال   كـ(مذحج) فانسبه لارتجال

وما سوىٰ المرتجل المنقول   نحو (ثقيف) هكذا سلول

فالمرتجل ما لم يعرف له استعمال في غير العَلَمِيَّة، والمنقول ما استعمل قبل العَلَمِيّة ثم تجدد جعله عَلَماً[41]، ويشير الدكتور إبراهيم أنيس إلى أن في كتب القدماء من اللغويين إشارات إلى أن طرق الوضع اللغوي هي الارتجال والقياس والاشتقاق، ولكن إذا بحثنا عن معنى ما يسمونه بالارتجال وجدناهم يضطربون في شرحه، وكذلك الشأن عند علماء العربية في العصر الحديث يسلكون في فهم هذا الارتجال نفس المسلك الذي جرى عليه القدماء دون تحديد أو تدقيق[42].

وإذا كان الارتجال سبيلاً لوضع أسماء الأعلام في عصر الوضع أفلا يجوز في هذا العصر أن نرتجل أسماء المستحدثات مما نخترعه نحن وليس لما ينقل إلينا؟.

---

(37) بحوث لغوية، د. أحمد مطلوب، ص39 ـ 40، دار الفكر، عمان.

(38) العربية، دراسات في اللغة واللهجات والأساليب، ص15.

(39) ينظر في أطروحة بلاغة التقديم والتأخير في القرآن الكريم، مبحث في المقارنة بين التقديم والتأخير في العربية والتقديم والتأخير في الإنجليزية والفرنسية، علي أبو القاسم عون.

(40) شرح الكافية الشافية لابن مالك، 1/ 247.

(41) نفسه.

(42) من أسرار العربية ص95.

وإذا كان الارتجال حقيقة واقعة في اللغة لا يتطرق إليها الشك[43] وهو محدود، فلماذا نمنعه بسبب ما فرضه القدماء من القيود التي أرادوا بها سلامة العربية؟ ولماذا لا يقتصر المنع على اللغة الأدبية، ويباح الارتجال في مصطلحات العلوم والتقنية؟

الخصائص المعلوماتية للغة العربية:

في الفصل التاسع من كتاب العرب وعصر المعلومات، وهو بعنوان «اللغة العربية وتكنولوجيا المعلومات» عرض الدكتور نبيل علي الخصائص الذاتية للغة العربية من الرؤية الفنية الحاسوبية، وقد جاء هذا المبحث الذي جعل لخصائص العربية بعنوان «خصائص منظومة اللغة العربية من منظور معلوماتي»[44].

ويمكننا تلخيص ذلك في النقاط الآتية:

1 ـ التوسط اللغوي:

من خلال نماذج للمقارنة مع بعض اللغات الأخرى بين الباحث شيئاً من ملامح الوسطية في أبجدية الكتابة العربية والوسطية في الإعراب، والوسطية في الجمع بين الجملتين الاسمية والفعلية وأمثلة لوسطيات أخر، ونبه إلى ضرورة الاهتمام بالدراسات اللغوية المقارنة والتقابلية؛ حتى يستفاد من نظم معالجة اللغات الطبيعية فيما يهم شؤون اللغة الوسطى.

2 ـ حدة الخاصية الصرفية:

بين أن العربية لا تباريها أي لغة أخرى في دقة خاصيتها الاشتقاقية، فهي تتميز بالاطراد الصرفي شبه المنتظم، وهذا يزيد من قابلية المعالجة الآلية الشاملة وميكنة المعجم العربي، وتطوير آلية الإعراب والتشكيل التلقائي.

---

(43) نفسه ص107.

(44) العرب وعصر المعلومات، د. نبيل عبيد ص351.

3 ـ المرونة النحوية:

أشرت في الخصائص الذاتية إلى أن تقنية التقديم والتأخير، أعطت اللغة العربية مرونة في التصرف واتساعاً في التحويل، ويرى الباحث هنا أن تلك المرونة سببت مشكلة في المعالجة النحوية الآلية، فالبرامج صممت لتلبية مطالب اللغة الإنجليزية التي تتسم بالصرامة في النحو، وهذا يستوجب زيادة البحث لمعالجة النحو العربي آلياً، حيث تجب مراعاة عمليات الحذف والتقديم والإبدال والإضمار وغير ذلك مما ليس في النحو الإنجليزي.

4 ـ الانتظام الصوتي:

تتميز القواعد الصوتية للعربية بالاطراد والبساطة مما سهل عملية المعالجة الصوتية آلياً.

5 ـ الحساسية السياقية:

يقصد بها تأثر العنصر الكلامي سواء أكان حرفاً أم كلمة بما يكتنفه في كثير من المواضع، ويظهر ذلك في كتابة الحرف وفي التطابق النحوي، وهذا يحتاج إلى معالجة آلية خاصة تختلف عن المعالجة في اللغة الإنجليزية.

6 ـ تعدد طرق الكتابة وغياب عناصر التشكيل:

التشكيل في بعض التراكيب يكون مطلوباً، وإسقاطه يؤدي إلى اللبس، والتزامه التزاماً تاماً يحتاج إلى جهد كبير في برمجته.

7 ـ ثراء المعجم واعتماده على الجذر:

اعتماد المعجم العربي على الجذور، واتساع المفردات بالاشتقاق وتميز العربية بالثراء في المفردات، كل ذلك يستوجب البحث في بنية المعجم وإعادة تنظيمه بما يلبي مطالب النظم الآلية.

8 ـ شدة التماسك بين عناصر منظومة العربية:

هناك تداخل بين الصرف والمعجم، وتداخل بين الصرف والصوتيات،

وتداخل بين مباني الصيغ ومعانيها، وفي كل ذلك ما يسبب عسراً في النظم الآلية لصعوبة فصل المعالجات الآلية، وما يسبب سهولة للفهم الأتوماتي لاعتماده على القوانين في غياب التشكيل.

وقد أشار الدكتور «نبيل علي» إلى أنه قد تم معالجة كثير من هذه الأمور، وأنه قد أسهم في وضع برامج آلية لبعضها، جزاه الله عن العربية خير الجزاء، وكَثَّر من أمثاله.

سلامة العربية وعوامل تطوُّرِها:

إن اللغة التي تقف عاجزة عن مسايرة ركب الحضارة في مجالاتها الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية ليست جديرة بالحياة؛ لأنها بعجزها تَحْمِلُ أسباب الفناء.

والعربية لغة حية متطورة لم تعجز عن استيعاب عصور من الحياة وأجيال من المجتمعات إنما ظلت لغة الخطاب والأدب والعلوم[45]، تستقبل كل عصر جديد بما تملك من مرونة في أنظمتها وقدرة في وسائلها الذاتية على الاتساع والاستيعاب.

لقد تعرضت العربية عبر عصورها التاريخية لظروف مختلفة من الشدائد والصعاب، وموجات متنوعة من الطعن والغزو، واستطاعت اجتياز كل ذلك وتوقيه بفضل أصالتها وحيوتها وتفتحها، والعجيب أنه في أبرز مراحل كفاحها، وهي المرحلة التي غدت فيها لغة الفكر والحضارة، أي في العصر العباسي، ترسخت لها عوامل السلامة اللغوية بفضل ما تفرع لها من علوم العربية التي دعت إليها متطلبات الحضارة، واكتملت مباني العلوم وقوانينها، فالعربية في مرحلة الصراع والتحدي وُضِعَتْ لها أسبابُ السلامة وَقُنِّنَت لها مسالكُ التطور.

وهل العربية التي استوعبت الحضارة الإسلامية منذ عصر البعثة عاجزة عن استيعاب حضارة هذا العصر؟.

---

(45) العربية والأمن اللغوي، د. زهير غازي زاهد، ص28.

وهل هذا العصر يستلزم من المفردات والمصطلحات والتقنيات اللغوية أكثر من طاقة العربية على التطور والتجديد؟.

إننا إذا راجعنا خصائص العربية وجدناها أسباب سلامة وعوامل تطور، ففي كونها لغة القرآن دليل على أنها لغة الحق ولسانه، وأداة العلم وآلته، والقرآن الكريم يقدر العلماء ويحث على العلم، قال الله تعالى: ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾(46) وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟...﴾(47).

وفي يسر تأليف المباني الذي تَجَلّى في قلة عدد حروف المبنى واتساقها وخفتها، وما يمكن أن يجري فيها من إبدال وحذف وزيادة، وما يجري على التركيب من تقديم وتأخير، سهولة في التوليد ويسر في التجديد.

وكل ما عرفناه في الخصائص الذاتية المحققة لخصيصة سعة التصرف من اشتقاق ونحت ومجاز وتعريب وقياس وارتجال، كل ذلك مسالك تطور ومعابر توسع ومنافذ توليد.

وما وقفنا عليه من مشاهد معلوماتية لخصائص العربية من التوسط اللغوي والاطراد الصرفي، والمرونة التركيبية، والانتظام الصوتي، كل ذلك يعد من العوامل المحققة للتطور والاتساع، والقابلية للمعالجات الحاسوبية، وكل ذلك ضامن للأمن والسلامة اللغوية.

حماية اللغة وآليات تطويرها:

إن الواجب الديني والقومي يدعونا إلى حماية العربية مما يراد لها في هذا العصر من الفناء والاندثار، فبالقضاء على لغة القرآن يتم استيلاب ثقافة الإسلام، لأن العربية هي لسان العرب وهويتهم، والقرآن هو روحهم وشريعتهم، فلا هوية بدون لسان أصيل، ولا شريعة حقة بدون كتاب حق مقدس، وفي القضاء على

---

(46) سورة المجادلة، الآية: 11.

(47) سورة فاطر، الآية: 28.

هذه المعالم قضاء على ثقافة الأمة لأن تلك المعالم هي عناصر تكوينها ومكونات وجودها.

وإن حضارة هذا العصر الذي يعرف بعصر العولمة تستهدف كل الأنساق الثقافية والخصوصيات الحضارية، واللغة أول مستهدف من الخصوصيات الثقافية والحضارية باعتبارها ممثلاً لهوية الأمة بماضيها وحاضرها، والعربية من اللغات المستهدفة، لوقوفها في وجه الهيمنة شاهداً حضارياً أصيلاً عاشت الإنسانية قروناً على ما أنتجته من علوم وفلسفة وفكر[48]. فهي من اللغات القليلة التي ستقف في جبهة مقاومة رياح العولمة العاتية وأذرعتها القاضية.

وإذا أردنا حماية عربيتنا مما يراد لها، علينا أن ننظر في آليات تطويرها ونعيد صياغتها بما يكفل الإتقان والسرعة ويحقق الاستمرار والتجديد، ويؤمن الحماية والتقدم، وكي يتحقق ذلك لا بد من إقرار الآتي وتوكيده وتفعيله:

1 ـ استمرار النقل الذي تقوم به المجامع اللغوية العربية وهو نقل يراعي الأصول اللغوية المقررة في معاملة الألفاظ الأعجمية[49]، فالعربية تحتاج إلى مضاعفة الجهد في ثلاثة مجالات مهمة لتكون قادرة على استيعاب حاجات العصر، ويستغني الناطقون بها عن الارتباط بلغة أجنبية هي[50]: الترجمة من اللغات الأخرى، وإيجاد المصطلح المناسب في مجال العلوم، وتأليف المعجمات المختلفة المناسبة للمراحل الدراسية، والتخصصات العلمية.

2 ـ نشر ما يتم نقله بإشراف المجامع وتيسير وصوله إلى كل المؤسسات الثقافية والتعليمية، حتى يقع في أيدي جميع المهتمين والمتخصصين والمتعلِّمين.

3 ـ تشجيع المسار الإعلامي وتوجيهه التوجيه السليم في انتهاج سبيل لغة

(48) العربية والأمن اللغوي ص111.

(49) عوامل التطور اللغوي، د. أحمد عبد الرحمن حمّاد، ص8.

(50) العربية والأمن اللغوي ص56.

عربية ميسرة، سواء أكان ذلك في الإعلام المكتوب أم المسموع أم المرئي، وهذا الأخير أكثر انتشاراً، فهو يصل كل بيت عربي عن طريق الفضائيات، فوجب الاستفادة من هذه الوسيلة في نشر العربية الميسرة السليمة، وجعلها تَحلّ محل اللهجات الدارجة لأنها اللغة الأقوى على تحقيق التواصل والأقدر على حماية الثقافة العربية الإسلامية ونشرها. فالإعلام بجميع مؤسساته هو قوام ثقافة المجتمع والعربية هي قلم الإعلام ولسانه، فاستوجب الحال العناية بالقلم واللسان والاهتمام بهما لأن في سلامتهما حماية للثقافة وأمناً للغة.

4 - تنفيذ سياسة لغوية عربية موحدة تهدف إلى تيسير الفصحى وحمايتها، وفرض التعامل بها في جميع الميادين، وتكون هذه السياسة من مهام المؤسسات العربية اللغوية والجامعات العربية واتحادات الأدباء واتحادات المعلمين، وتحت رعاية الجامعة العربية ومنظماتها المختصة، وبإشراف علماء قادرين على حماية العربية وتطويرها، وحريصين على بقائها ونمائها، علماء يملكون المهارة اللغوية التي تمكنهم من الإصلاح والتطوير، وعندهم الحس اللغوي الذي يقدرهم على المراقبة والانتباه لما قد يصيب العربية من الخلل، يقومون بحبهم وحرصهم وعلمهم على تنفيذ تلك السياسة القومية، وتقويم وسائل التنفيذ وتوجيهها توجيهاً يكفل أداء واجبها الوطني تجاه لغة الأمة ولسان دينها الحنيف.

5 - قيام المؤسسات بتعريب التعليم وترجمة العلوم المختلفة حتى يتيسر فهم تلك العلوم واستيعابها وجعلها في متناول الطلاب في جميع مراحل التعليم، ففي تعريب العلوم حث للطلاب على تعلم العربية وإتقانها لحاجتهم لفهم تلك العلوم الحديثة المعربة، فإذا لم تتوفر المؤلفات العلمية المعربة يضطر الباحثون إلى تعلم اللغات الأخرى كالإنجليزية، متذرعين بدوافع استيعاب العلم الحديث، وتعلم تلك اللغات يكون على حساب إتقان العربية.

6 ـ جعل العربية لغة الدراسة في جميع المراحل، وهذا لا يمكن تحقيقه إلا بعد تحقيق الأمر السابق وهو تعريب العلوم.

إن في تلقي الطالب المعارف بلغته فائدتين، أولاهما إتقان لغته والحفاظ عليها وتقويتها على غيرها من اللغات واللهجات.

والأخرى يسر الفهم وسرعة الاستيعاب، لأنه يقرأ ويفهم ويفكر بلغة واحدة هي لغته لغة الحياة والتواصل.

7 ـ توحيد المصطلح وضعاً وتعريباً والإسراع في نشره وتداوله حتى لا يصبح أمر قبوله متعسراً أو ممتنعاً، أو يحدث إصداره بلبلة بين المتلقين، وذلك بما ألفته اللهجات الدارجة من مصطلحات، والأمثلة على ذلك كثيرة منها: الميكروفون وناقل الصوت ومكبر الصوت، والمصداح، ومنها: الإيدز، والسِّيدا، وفقدان المناعة، والمناعة، ومنها التلفون والهاتف والمسرة، ومنها: الهاتف الجوال، والخلوي، والمنقول، والمبايل، فكل مسمى من كل مجموعة شاع في قطر عربي، ولم يتوحد الاصطلاح بسبب التأخر في الإصدار من المؤسسات المختصة كمكتب تنسيق التعريب، ومسألة توحيد المصطلح مهمة مشتركة بين جميع المؤسسات التعليمية والجامعات والمجامع وما إليها.

8 ـ الاهتمام بتدريس اللغة العربية وجعلها اللغة الوحيدة في سنوات التعليم، الأساسي، وتحديث مناهج تدريسها في باقي مراحل التعليم وتغليب الممارسة اللغوية والتطبيق على التلقي والحفظ، وفرض دراسة العربية في كل سنة من سنوات التعليم في كل مرحلة من مراحله بقدر زمني متوسط لا يؤدي إلى الملل، وقدر معرفي متصاعد يحقق ترسيخ الفهم وتقويم اللسان.

9 ـ جعل الفصحى لغة التواصل بين المجتمعات العربية في جميع أقطارها، وذلك باتِّباع لغةٍ سهلة ومُيَسَّرة في الخطاب السياسي والاجتماعي والديني، وطرد اللهجة من الأوساط الاجتماعية وعلى مراحل حتى تحل الفصحى محلها، وأهم وسيلتين في ذلك هما:

- التعامل مع الناشئة في رياض الأطفال وفي المرحلة الأساسية من التعليم باللغة العربية الفصحى المُيَسَّرة، ومنع التحدث في هذه المقامات باللهجة الدارجة.
- إلزام المحطات الفضائية العربية باستعمال اللغة الفصحى في لقاءاتها وندواتها وبرامجها، وعدم السماح لها بعرض أفلام الكرتون المترجمة إلى اللهجات الدارجة، ولا الأفلام السينمائية المدبلجة باللهجات الدارجة كذلك، فالفضائيات يجب أن تكون وسيلة حماية للغة والثقافة لا أن تكون أداةَ مَسْخٍ ومِعْولَ هَدْمٍ.

ويجب أن تكون مجالاً رحباً للتواصل الثقافي الذي ينشر اللغة الفصحى؛ لأنها أداة الثقافة وعنوان الهوية، لا أن تكون ميداناً للصراع اللهجي الذي يستهدف في حقيقته القضاء على اللغة الجامعة.

10 ـ إلزام الشركات الصناعية، وشركات الأدوية خصوصاً، بتعريب نشراتها، وإمدادها بما تحتاج إليه من مفردات ومصطلحات، وإشعارها أن في ذلك صلاح العربية وحمايتها ونشرها، وصلاح الشركات بالإقبال على منتوجاتها وتوسيع انتشارها وتداولها.

11 ـ وضع معجمات لغوية عربية موجزة وميسرة، تكون مراجع دلالية لمعاني المفردات التي يكثر استعمالها، والمصطلحات التي يتم تعريبها أو ارتجالها، على أن يكون وضعها بالاشتراك بين المجامع اللغوية العربية حتى تكون موحدة، وتتحقق لها الصحة والسلامة، ويكتب لها التداول والانتشار.

12 ـ الإشراف على وضع منظومات الحاسوب والمعلومات، وتزويد المختصين بهندسة الاتصالات، والقائمين بشؤون البرمجات الآلية بما يحتاجون إليه من مشورة لغوية في جميع فروع العربية، تسهيلاً لعملهم وإسناداً لهم في مجال التجديد والتطوير، وهذا الأمر يكون منوطاً بالمؤسسات التعليمية والجامعات العربية والمجامع اللغوية، وحبذا إنشاء جمعيات لغوية تقوم بتلبية حاجة شبكة المعلومات بما يستجد في التعريب والاصطلاح.

العربية لغة العلم:

لا شك أن اللغة العربية في المستوى الأدبي أسبق وأوسع من اللغة العربية في المستوى العلمي، فقد قُعِّدَتْ قواعد النحو العربي على أساس اللغة الأدبية، لأن المرحلة الزمنية للتقعيد انتهت بانتهاء القرن الثاني، وهذه المرحلة هي مرحلة أدبية بما فيها من حركة الأدب والنقد والصراع السياسي والعسكري والفكري، وحين دخلت العربية مجال العلوم كان النحو العربي قد بلغ مرتبة النضج والكمال، وهذا هو الذي يفسر الإحساس بغرابة اللغة العلمية في مؤلفات العلوم، لأن الأذواق اللغوية تكونت تكوناً أدبياً، والعادات التعبيرية استقرت على أساس المقاييس الأدبية[51]، والذي يهمنا هنا أن العربية أوجدت لنفسها طريقاً في مجال العلم والمعرفة، ولم تقف عاجزة منذ بدايات تقعيدها عن الولوج إلى عالم الاختراع العلمي والتعريب المعرفي في عصر الازدهار الحضاري، وأن بعض المختصين اللغويين اهتموا بالبحث في خصائص اللغة العلمية من حيث المفردات والتركيب، وصولاً إلى إيجاد طريق سهلة لتعليم المشتغلين بالعلوم اللغة العربية، واستعمال الأسلوب العلمي في الكتابة وتوحيد المصطلحات العلمية[52].

وقد استخدم عصرنا اللغة العلمية في مجالين أحدهما الكتابة العلمية والثاني تخزين المعلومات في الحواسيب الإلكترونية، وبذلك استجابت العربية لضاغطين حضاريين هما طبيعة العلم ومستحدثاته، والآلة الإلكترونية وتطوراتها[53].

ومع أنها استجابت لمتطلبات العلم في كل عصر وحققت لمفرداته الوضوح ولمصطلحاته النقل والترويض، وللكتابة العلمية بساطة الأسلوب ويسر التداول، مع كل ذلك اتهمت من قبل الخصوم الحاقدين أعداء اللغة والدين وهم

---

(51) العربية لغة العلوم والتقنية، د. عبد الصبور شاهين، ص77.

(52) نفسه ص84.

(53) نفسه 94.

جماعة من المستشرقين وأعوانهم المنافقين وأتباعهم الساذجين، اتهمت بأنها لغة معقدة القواعد، صعبة التعلم، كثيرة الشذوذ في مسائلها وقضاياها، وبأنها عاجزة على استيعاب علوم العصر، وبأنها جامدة غير صالحة للحياة لصعوبة الكتابة بها، فالعامية أيسر منها وأقدر على التواصل[54] وقد برز الغيورون للدفاع عن لغة القرآن ولكشف زيف الاتهامات وبطلان الادعاءات، وبيان أن المستهدف في هذا الهجوم هو الدين الإسلامي بالقضاء على الفصحى، وإحلال الأجنبية لغة للعلم والحضارة، والعامية لغة للأدب والثقافة؛ ليتم الإجهاز على آخر حصن من حصون الدين الإسلامي وهو اللغة العربية.

فلا تستوقفنا تلك الاتهامات لأنها صادرة عن بعض من المستشرقين الحاقدين والأتباع العاجزين «فلا تنصت إذن إلى أولئك المؤلفين العاجزين الذين يُحَمِّلون لغاتهم مسؤولية النقص الذي في مؤلفاتهم لأنهم هم المسؤولون على وجه العموم عن هذا النقص»[55]. فماذا يقول أولئك المدَّعون في لغات أقل انتشاراً تدرس بها العلوم العصرية كالرومانية والفلندية والبلغارية والبولندية؟ وماذا يقولون في تدريس الطب والعلوم باللغة العربية في الجامعات السورية؟

وماذا يقولون في الروسية والألمانية اللتين تُدَرَّس بهما العلوم في الجامعات، وقد أرسلت بعض الدول العربية طلاباً للدراسة في الاتحاد السوفياتي، وفي ألمانيا الشرقية، وأظهروا تفوّقهم في دراسة العلوم بتلك اللغات وهي أصعب من العربية[56]، فالألمانية هي لغة جميع مراحل التعليم في ألمانيا والنمسا، وقد أجمع الباحثون على أنها أصعب من العربية، وإعرابها أشد من إعراب العربية مع ذلك لم يفكر أحد من الناطقين بها في تسهيلها بترك الإعراب، فأهلها يفخرون بها، وقد حَرَّموا دخول العاميات المدرسة والجامعة ومنعوا استعمالها في المحكمة والبريد والصحافة والإذاعة[57].

---

(54) بحوث ومقالات في اللغة، د. رمضان عبد التواب، ص166.

(55) اللغة، فندريس، نقلاً عن العربية والأمن اللغوي ص41.

(56) دراسات لغوية، د. حسين نصار، ص9.

(57) الفصحى لغة القرآن، ص174.

إن دعوة صعوبة العربية دعوة باطلة قصد بها التشكيك في قدرتها على الأداء والاستيعاب، حتى يتركها أهلها وينصرفوا إلى تعلُّم غيرها من اللغات فيبتعدوا عن لغتهم وينسلخوا عن ثقافتهم وهذا ما يريده أعداء اللغة والدين.

فعلينا أن نتمسك بلغتنا، فهي لغة العلم والحياة، وتلقي العلم بها فيه اختصارٌ للوقت والجهد، وفيه مجال للإبداع والابتكار.

العولمـة:

العولمة مصطلح عربي وضع مرادفاً لما وجد في الإنجليزية GLOBALISATION، وفي الفرنسية MONDALISATION.

وقد وضع اللفظ العربي في هذه الصيغة التي فيها زيادة الإلحاق حتى يسهل تصريفها تصريف الدحرجة، وقد أوجد العرب الأوائل الإلحاق في البناء للاتساع في محاوراتهم وطرق كلامهم، وهذا دليل على اهتمامهم بالمعاني وتقدُّمها في أنفسهم على الألفاظ[58].

واستفاد المُحْدَثون من هذه التقنية اللغوية، فحين حلَّ عليهم المولود الثقافي الجديد في لفظيه الأجنبيين السابقين وبمفهومه المشبوه منحوه دون تمحيص، اسماً ناعماً يتناغم مع ما تبادر إليهم من المفهوم، يقول الدكتور/ عبد السلام المسدي «مفهوم العولمة نابع من تصاقب مفاهيم ثلاثة، مفهوم العالم، ثم مفهوم الفعلية التي هي استنباط دلالة الفعل والحدث من الاسم، ثم مفهوم الاسمية وهو اشتقاق المصدر من الفعل الجديد»[59].

وإذا كان لفظ العولمة وضع مصطلحاً لحضارة هذا العصر وعَلَماً عليها فهو يحمل معنى المصدر، وهو الحدث، ولا يمكن تجريده من هذا المعنى، ومشتقات هذا المصدر وهي عَوْلَم ويعولِم ومُعَوْلِم ومُعَوْلَم تحمل معاني المصدر وزيادة، وقد اختلف في تلك المعاني، لأن المصطلح يخترق المفهوم الذي

(58) الخصائص 1/ 221.

(59) اتقوا التاريخ أيها العرب ص144.

وضع من أجله اختراقاً، حيث لم يتضح المفهوم اتضاحاً كاملاً ومتفقاً عليه فهو قابل للاختلاف عليه، والتوسع فيه بما يحدث من تجاذب دلالي بين المستويات السياسية والاقتصادية والثقافية، وبما يخفي وراءه من نوايا غير إنسانية، فإذا كانت العالمية مصطلحاً لدلالات سابقة فيما يخص انبثاق الظاهرة من حدودها القومية إلى الحدود الإنسانية الشاملة، فإن العولمة في صميم فلسفتها تقوم على اقتحام الإرادة الدولية لحدود الأقطار والقوميات، لا على انبثاق الأمر من الداخل صوب الخارج[60].

وهذا يعني أن ما في العالم يسعى إليك ويهجم عليك ويحطم حدودك ويقتحم خصوصيتك.

وقد حذر الدكتور/ عبد السلام المسدي ـ من أن ينقلب ترحيب العربية بهذا المصطلح في مستوى الوعي اللغوي الباطن إلى ضرب من التسويغ الذهني ومن الاستدراك النفسي يُفضيان إلى تَقَبُّل المفهوم وكأنه شيء أليف أو كأنه معنىً حميم، بل كأنه منبثق من رحم الدلالات العربية المتأصلة في معجمها، وتمنى لو قدر لهذا المصطلح أن يتداول بين العرب بواسطة لفظه الدخيل كما حصل مع الإيدز أو السيدا، حتى يقوم بين العربي والعولمة حاجز نفسي تطول به فترة الاغتراب.

أما وقد وقعنا جميعاً في منة سخاء العربية فحري بنا أن نوقظ الوعي إلى التفريق بين العولمة المشتقة من الفعل، والعولمة المتمحضة للاسمية التي قد تصبح هي المرجع الأيديولوجي الجديد[61]، والتي يؤدي قبولها إلى عولمة كل شيء حتى الثقافة والفكر والدين، أي أن تسود الكون ثقافة واحدة ودين واحد، والذي يسود هو القوي، والذي يصمد أمام عواصف العولمة وأذرعة الهيمنة والسيطرة هو القوي ولا قوة بدون هُوية ولا هُوية بدون لغة، فماذا يراد بالعربية في عصر العولمة؟

وما موقف العرب تجاه لغتهم؟

---

(60) نفسه ص146 ـ 147.

(61) نفسه ص148.

الحرب على العربية وتهاون العرب في نصرتها وتقويتها:

واجهت العربية عبر عصورها المختلفة حرباً واسعة استخدمت فيها كل الوسائل الممكنة من اتهامات لها بالصعوبة، وعدم قدرتها على استيعاب العلوم، ومحاولات إضعافها بالدعوة إلى نشر اللهجات المحلية، ودعم تعلُّم اللغات الأجنبية، ومع أنه ثبت بطلان تلك الاتهامات وانكشاف غرض تلك الدعوات وانفضاح قصد تلك المحاولات، فإن الأعداء لم ييئسوا والمحاولات لم تتوقف، والإجراءات الكيدية لم تتخلف، ومن صور الحرب وإجراءاتها في هذا العصر عصر العولمة ما يأتي:

1 - الربط بين صورة العربي وصورة الإرهابي، وكذلك بين صورة المسلم وصورة الإرهابي، والرابط في العلاقة الأولى اللغة، وفي العلاقة الثانية الدين، فالعربية هي لسان العربي والقرآن هو دين المسلم، ولا دين بدون لغة عربية، وتعلم اللغة وتفقه الدين هما سبب التطرف والإرهاب في مذهب صناع العولمة ومهندسيها.

2 - إدراج اللغة العربية ضمن المرامي الاستراتيجية لمهندسي العولمة، فهم يحاولون إقصاء اللغة العربية عن جملة اللغات الرسمية في منظمة اليونيسكو بحجة الافتقار إلى المترجمين الفوريين الماهرين[62].

3 - تشجيع الغرب لدراسة اللهجات في الوطن العربي فجامعاتهم. والجامعات الفرنسية بخاصة تدعم دراسة اللهجات واللغات القديمة كاللغة البربرية في الجزائر[63]، ولم يعد غرضهم في ذلك خافياً، وإن تستر بالصفة العلمية البحتة في الدراسات الألسنية، بدليل أنهم لا يشجعون مثل تلك الدراسات للهجاتهم المحلية ولغاتهم غير الرسمية مما يدل على شبهة ما يسعون إليه وخطورة ما يعملون لتحقيقه، وهو إضعاف العربية وضرب الهوية.

---

(62) نفسه ص158.

(63) نفسه ص159.

4 ـ دعم الغرب لتَعَلُّم أبناء العرب اللغات الأجنبية، وتشجيع إنشاء مدارس اللغات في الأقطار العربية؛ وعقد تحالف بين الأجنبية واللهجة المحلية ضد العربية ليحصل الخلاف بين الفصحى فيكون الحل في اللغة المحايدة التي تنتظر أن تكون بديلاً حضارياً، فعلينا فك ذلك التحالف والتنبيه على خطورته والعمل على جعل العربية واسطة العقد بين اللهجات المحلية في الأقطار العربية، وهي كذلك حقاً؛ لذا يجب نشرها في جميع الأوساط وإحياؤها وتطويرها لتقوم بهذا الدور الجامع الموحد.

5 ـ إشغال ساسة العرب بأمور غير استراتيجية كالإرهاب والديمقراطية، وصرفهم عن قضية اللغة والهوية حتى صاروا لا يُوْلُون المسألة اللغوية حجمها الحضاري، فَغُيِّبَ عن أذهانهم أن بقاءهم وشعوبهم متوقف على بقاء هويتهم، وأن بقاء هويتهم مرهون ببقاء لغتهم القومية الجامعة(64).

6 ـ الحرب النفسية المتواصلة والمختلفة الأشكال لإحساس العرب بالهزيمة النفسية التي ولدت الشعور بأهمية اللغة الأجنبية والانبهار بكل ما هو أجنبي، والظن الزائف بأن التقدم لا يأتي إلا عن طريق إتقان اللغة الأجنبية والتحدث بها(65)، لذا فإن كثيراً ممن درسوا اللغة الأجنبية يعملون على نشرها بفتح مدارس لها في أقطارهم؛ لأن تلك اللغة أصبحت ذاتهم وهويتهم في تصورهم الزائف.

تهاون العرب في نصرة العربية وتقويتها:

في هذا العصر الذي تُشن فيه الحروب على الخصوصيات الثقافية، وتُنتهَك الهويات الحضارية، وتُدار فيه الصراعات اللغوية، وفي الوقت الذي تجلت فيه مظاهر ما عرضناه من صور واقعية للحرب ضدّ العربية، نرى تهاوناً عربياً في نصرة لسانهم، وتقاعساً عن تقوية لغتهم، في هذا العصر المعولم لكل ما يمكن أن يُعولم.

---

(64) نفسه ص183.

(65) اللغة العربية في عصر العولمة د. أحمد محمد الضبيب، مكتبة العبيكان، الرياض، ص16.

ومن مظاهر التهاون والتقاعس ما يأتي:

1 ـ ضعف عمل المجامع اللغوية، وبطء تجاوبها مع المتغير المعلوماتي المتسارع، وعدم إقامة مجمع لغوي عربي موحد[66]، وعدم الاستفادة من التطور المشهود في مجالات التواصل لنشر الأبحاث وتوزيعها.

2 ـ تعثُّر تعريب المناهج التعليمية، فالحاصل منه لا يلبي الاهتمام الكافي والكم المطلوب، إذا ما استثنينا الجامعات السورية، فهي رائدة هذا المجال، والنموذج الذي يجب أن يكون ويعم.

3 ـ عدم مواكبة مناهج التعليم للتسارع المعلوماتي والانفجار المعرفي، وقلة الربط بين تدريس اللغة العربية والمواد الأخرى؛ لتوسيع مجال التطبيقات اللغوية والربط بين اللغة الأدبية والعلمية وعدم تقرير سياسة استراتيجية للمسألة اللغوية، ما عكس عدم الاهتمام باللغة العربية في التعليم والإعلام، وغيَّب الثقافة اللغوية عن فضاء الثقافة العامة.

4 ـ غياب الحزم في تنفيذ ما يقرر من السياسات اللغوية، فَجُلُّ ما اتخذ من قرارات على مستوى الوزارات المختصة بالثقافة والإعلام والتعليم ما زال حبيس الأدراج، والواقع اللغوي المأساوي يتفاقم، حيث وصل الأمر في معارضة التعريب في الجزائر إلى نقطة إعلان الدولة رسمية اللغة البربرية، وإلى أن أصبحت أغلب اللافتات في بعض البلاد العربية باللغة الأجنبية.

5 ـ العربية تُخْنَق وتُغْتال في المحطات الفضائية والأرضية الرسمية وغير الرسمية وكلها رسمية، وكأن هناك عداوة بين القائمين على أجهزة الإعلام واللغة العربية، فهم لا يعطونها من الوقت إلا القليل ومن البرامج إلا غير المثير، ويظهرونها للجمهور بطريقة منفرة[67].

6 ـ عدم تشجيع الدراسات والبحوث العلمية الجادة التي تشخص حالة اللغة العربية في هذا العصر، وتجدد آليات تطويرها، وتنبه إلى مظاهر

---

(66) نفسه، ص169.

(67) اتقوا التاريخ أيها العرب د. عبد السلام المسدي ص171.

الانحراف، وتخطط للسير بها نحو المستقبل الأفضل.

عالمية اللغة العربية ومقومات حياتها في عصر العولمة:

ملامح عالمية العربية كثيرة ظاهرة لا يمكن طمسها، ومقومات حياتها ثابتة متجددة لا يمكن اجتثاثها، ومن هذه الملامح وتلك المقومات ما يأتي:

1 ـ اللسان العربي هو لغة حضارة كانت أساساً للنهضة الحديثة في جميع الميادين، فجذور هذه اللغة ممتدة عبر التاريخ، وقد أثبتت جدارتها وحقها في أن تصبح لغة عالمية، فشُهِدَ لها بسرعة الانتشار وسهولة الاندماج وقوة التأثير ومرونة التعامل، حيث نجحت في عصور الازدهار أن تكون أداة العلم والمعرفة.

2 ـ احتفاظ العربية بمنظوماتها الصوتية والصرفية والنحوية لأطول فترة يشهدها تاريخ اللغات، فهي اللغة الوحيدة التي عمرت سبعة عشر قرناً دون أن تتزعزع أنظمتها أو تضطرب قواعدها، فهذا المقوم العمري يجعلها قادرة على الاستمرار والصمود.

3 ـ اتصالها بجميع الميادين الثقافية، فهي الخصوصية القومية، وهي سياج الوحدة السياسية، ووعاء التراث، وبها حيوية الفكر العلمي والإبداع الأدبي، وهي، قبل ذلك وفيه وبعده، لسان القرآن ولغة الدين ونبضات الوجدان، فلا ثقافة عربية إسلامية بدون لغة عربية، ولا هوية للعرب بدون لغتهم، فالارتباط وثيق بين العربية والهوية، فهي عَلم الهوية وعنوان الثقافة، والثلاثة في تلازم تاريخي واجتماعي وسياسي لا يمكن تفكيكه، لذلك تشن ضدها حملة عالمية باعتبارها لغة الإسلام، والإسلام من مستهدفات العولمة، ولا يمكن القضاء على الإسلام قبل القضاء على لغة القرآن.

4 ـ اللسان العربي لغة التعامل والدين والدولة في الأرض العربية، ولغة الدين لما يقارب من مليار مسلم، هؤلاء سند قوي للغة العربية، ورصيد عظيم يمكن تحويل جزء كبير منه إلى ناطقين بالعربية لأنهم يحبون العربية

لقداستها، ويتُوقون لتعلمها لشرفها، وهم لا يتأخرون عن نصرة لغة دينهم.

فقرار المخططين لاستراتيجية الثقافة العربية في مجال العمل العربي المشترك «أن امتلاك السيادة الثقافية داخلياً وخارجياً يتوقف في الأساس على سيادة اللغة العربية في وطنها وبين أبنائها أولاً»[68]، قرار صائب، ولكنه لا يكفي في عصر العولمة، ففي هذا الأوان لا بد من نشر اللغة العربية خارج حدود الوطن، والأرض الخصبة هي أرض المسلمين في جميع أنحاء العالم، فالمسلمون هم العمق الاستراتيجي للعربية، والسند القوي في حربها مع اللغات الأخرى، ومن الأراضي الجاهزة والمرحبة الأرض الإفريقية، فمن الواجب علينا استغلال هذا الفضاء للتمكين للعربية في المجال الحيوي لأمة القرآن.

علينا إنشاء مدارس العربية في تلك البقاع، واستقدام أبناء المسلمين إلى البلاد العربية؛ لتعليمهم لغة الدين وتكوينهم معلمين لنشرها، ودعاة لنشر الدين الإسلامي، ولعلّ أفضل نموذج في هذا السبيل هو جمعية الدعوة الإسلامية العالمية بالجماهيرية العربية الليبية، فقد بذلت جهوداً عظيمة في مجال تعليم اللغة العربية وإعداد الدعاة لنشر الدين الإسلامي، فأنشأت المدارس والمعاهد والكليات في إفريقية وغيرها من الأقطار الإسلامية، وتستقدم سنوياً العديد من الطلبة المسلمين للدراسة في كلية الدعوة الإسلامية بالجماهيرية وفروعها بالخارج.

5 ـ دخول العربية إلى أَرْوِقة الأمم المتحدة، حيث أصبحت سنة 1974م إحدى اللغات الرسمية في هيئة الأمم المتحدة، وقد أشرت في مبحث سابق إلى محاولات طردها من بعض منظماتها، والحق أن هذا أعظم ما قدمه ساسة العرب للعربية في العصر الحديث، وهذا أوضح ملمح رسمي على عالميتها وأعظم مقوم وجودي لها إذا تم التمسك وبه الحفاظ عليه.

---

(68) الثقافة العربية وعصر المعلومات د. نبيل علي، ص288.

6 ـ من خصائص العربية العالمية التوسط النظمي والتوازن اللغوي والتآخي بين منظوماتها، وقد أشرت إلى هذا في مبحث سابق، فهي لغة وسطية، وهذا ملمح دال على عالميتها ومقوم ذاتي لحياتها، وهي كذلك قادرة على أن تكون لغة حوار فعالة، ما يستوجب استخدامها في أنماط الحياة الواقعية وفي عمليات التعامل اليومي، وهذا يستلزم تقوية الأداء الشفوي والتمكين للدربة السليمة على الخطاب والحوار.

7 ـ هناك مبادرات جادة لتطوير معالجات آلية لفروع اللغة العربية صوتاً وصرفاً ونحواً ومعجماً، ستكون أساساً لنظم أعمق في المعالجة مثل نظام الفهم الآلي، ونظام التلخيص، وفي هذا إشعار بالتفاؤل العلي(69)؛ أساسه خاصية الاتساع والمرونة، وفيه دليل على التجاوب مع العولمة أساسه القدرة على التطوير.

8 ـ اللغة العربية من بين أربع لغات مرشحة للبقاء في ساحة التداول العالمي، وهي اللغة الإنجليزية والإسبانية والعربية والصينية، كما جاء عن الكاتب الإسباني كاميلو جوزي سيلا في تقديراته الاستشرافية حول مصير اللغات الإنسانية، وكشفه عن تنبؤاته المستقبلية المتصلة بما ستؤول إليه الألسنة البشرية العالمية المنتشرة اليوم(70)، وهذا التنبؤ اللغوي يجب أن ينبهنا إلى عدة أمور: منها كشف اللثام عن أطراف الصراع الحضاري، فالعرب رابع أربعة في هذا الصراع، قد يكونون هم الطرف الأضعف وقد يكونون هم المستهدف الأول، ولا بد من التهيُّؤ لكل احتمال، ومنها أن بواعث هذا الاصطفاء وأسبابه قد تكون أن العربية لغة سليقية، وما زالت هذه الصفة ملازمة لها، وقد تكون أن العربية لغة منضبطة القواعد متأصلة الخصائص متجددة النمو، وقد تكون أنها لغة القرآن وما زال القرآن يتلى والدين ينتشر، وقد يكون غيرها من الأسباب والأسرار، والواقع الذي يخشى

---

(69) اتقوا التاريخ أيها العرب ص153 ـ 154.

(70) نقلاً عن جريدة الصباح في مقال المحلل السياسي عبد اللطيف الفراني (العربية إحدى لغات المستقبل) تونس ـ أجويلية ـ تموز 1997م.

أنهم يحسبون لكل سبب ألف حساب ويعدون الخطط وينفذونها، ونحن لا نقاوم، ومقومات الاستمرار ذاتية وعالمية.

9 ـ إذا كنا قد انهزمنا سياسياً ووقفنا مكتوفي الأيدي نتفرج على القدس تنتهك وهي ثالثة ثلاثة مقدسات للمسلم فلا ينبغي لنا أن يكون موقفنا تجاه العربية تغتال وهي ثالثة ثلاثةِ مكونات للعربي، فذلك يحقق الانهزام الثقافي والانكسار الذاتي والفناء الحتمي، فلغتنا بخصائصها الذاتية وعوامل تطورها وآليات تطويرها ومقومات حياتها قادرة على التجاوب مع متطلبات العولمة في مستواها الثقافي، وقادرة على الصمود والانتصار إذا ما أحكمت الخطط ونفذت، وأخلصت النوايا وصدقت.

10 ـ شبكة الاتصالات وتقنيات التكنولوجيات في خدمة العربية إذا أحسن الاستفادة منها في تسهيل التواصل بين الباحثين، وتيسير تعلم العربية في دور تعليم الصغار والكبار وفي المنازل، وللأعاجم الذين يدينون بالدين الإسلامي، عن طريقها نعلمهم العربية وأحكام الشريعة، فبالإمكان الوصول إليهم عبر الفضائيات وعبر شبكات الاتصال، على أن يسير ذلك إلى جانب دَوْرِ المساجد في تعليم اللغة العربية والقرآن الكريم، بل يجب أن يزداد دَوْرُ المساجد في هذا المجال.

علينا أن نجعل العولمة نعمة على اللغة العربية تسهل نشرها وتيسر تعلُّمها، وذلك بالاستفادة من التطور المعلوماتي المتسارع في صنع البرامج التعليمية وتحسينها، ونشر الثقافة وتعميم الفائدة، فبتكنولوجيا العصر يمكن أن ننصر لغتنا وننشر ديننا ونحمي هويتنا، وبها يمكن أن يحدث العكس فتندحر العربية وتتقلص حدودها ويُقضى عليها، وهذا ما يصبو إليه صناع العولمة ومهندسوها، فالعولمة سلاح ذو حدين إما أن ندافع به عن أنفسنا وإما أن يقطع لساننا عنوان هويتنا.



د. عبد الله محمد الزيات

أستاذ الأدب الأندلسي المساعد بجامعة الفاتح

رأيت أن أطلق اسم الجدل على نصوص تتكون من أبيات قالها أحد اليهود معترضاً بها ـ في رأيه ـ على أفكار إسلامية فيما يتعلق بالعقيدة، ومن قصائد لشعراء مسلمين مع شرح نثري لإحدى هذه القصائد، وهذه القصائد الأخيرة مع شرح إحداها هي تفنيد ورد على مزاعم اليهودي صاحب الأبيات الأولى؛ فهي إذن نصوص دينية؛ لأنها تتعلق بأمر الدين، وينطلق فيها صاحب النص الأول من منطلق ديني، ويطلق تفسير الإشكاليات المزعومة لديه تفسيراً دينياً كما يراه الآخر في دينه.

وهي جدل، لأن صاحبها مجادل، ولأن الله سمى نقاش المسلمين لأهل الكتاب جدالاً فقال: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنۡهُمۡۖ﴾[1].

(1) سورة العنكبوت، الآية: 46.

وهي أشعار يمكن أن يطلق عليها اسم الشعر التعليمي أو الفلسفي، وقيمتها ليست فنية بقدرما هي توثيقية تاريخية، وأصحابها إذا استثنينا أبا جعفر ابن خاتمة لم يكونوا من المشهورين بأنهم شعراء، بل هم فقهاء لهم تآليف في الفقه، أو متصوفة لهم مساهمات في التصوف.

وقد عرفت الكتابات في الرد على اليهود والنصارى في المشرق والمغرب، فقديماً عرف بشر بن المعتمر الذي يذكر ابن النديم أن له كتاباً بهذا العنوان[2]، وكذلك الجاحظ[3] ومن عاصره أو جاء بعده من الذين قد ألفوا في الموضوع، مثل الإمام القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل الرسي (ت246)[4]، وإمام الحرمين الجويني (ت478) وفخر الدين الرازي (ت606)[5] ونجم الدين البغدادي الطوفي وغيرهم.

كما أن الأندلس والغرب الإسلامي بصفة عامة كان لهما تميز خاص من حيثُ بُعدُهما عن قلب العالم الإسلامي، ومن حيث وقوعُهما قرب الديار المسيحية أو في عقر دار المسيحية كما يرى ساسة ومفكرو الأمم الصليبية، ولذلك كان الهجوم فيها على الإسلام والمسلمين شرساً وكان موضوع الرد على اليهود والنصارى ذا نكهة خاصة، وعرفت مؤلفات عديدة لعلماء الغرب الإسلامي في الرد عليهم مثل: الإعلام بما في دين النصارى من الأوهام، وإظهار محاسن الإسلام وإثبات نبوة محمد عليه السلام للقرطبي، ومقامع هامات الصلبان ومراتع روضات الإيمان لأحمد بن عبد الصمد الخزرجي القرطبي (ت582)، بل إن المدجنين (المورسكيين Los moriscos) وهم الذين عانوا من الاضطهاد الصليبي ما عانوا، استطاع البعض منهم أن ينجو بنفسه ودينه، ويحمل رايات الدفاع عن الإسلام بين قسس المسيحيين، وفي مناظرات

(2) الفهرست دار المعرفة بيروت، لبنان ص231.

(3) انظر شوقي ضيف تاريخ الأدب العربي العصر العباسي الأول ط2 دار المعارف 1966، ص108.

(4) له كتاب بعنوان الرد على النصارى، تحقيق إمام حنفي عبد الله، دار الآفاق العربية القاهرة.

(5) له كتاب بعنون مناظرة في الرد على النصارى، تحقيق عبد المجيد النجار، دار الغرب الإسلامي بيروت 1986.

مفتوحة أتيح له حضورها في دول أوروبية غير إسبانيا والبرتغال، ألا وهو الموريسكي أحمد بن قاسم الفقاي الحجري، صاحب كتاب ناصر الدين على القوم الكافرين[6]. وهذا المدجن ليس وحيداً في هذا الموضوع، بل إن مدجنين آخرين قد سبقوه في المحاجة عن الإسلام والدفاع عنه أمام المسيحيين واليهود، مثل مدجن يجهل اسمه وتاريخ حياته على وجه التحديد، ولكنه ترك لنا كتاباً في الدفاع عن الإسلام أمام اليهود انتهى من تأليفه بمدينة وقش يوم 22 ربيع الأول عام 762هـ[7].

واليهودي صاحب النص الذي أثار الفقهاء أو العلماء المسلمين الثلاثة لم تشر إلى اسمه وأحواله المصادر، ومن خلال نص لأبي إسحاق الشاطبي نعلم أن أبيات الذمي، والرد عليها كانت جميعاً قبل عام 759 من الهجرة حيث قال الشاطبي بعد سرد أبيات الذمي ورد ابن لب وشرحه لرده ما نصه: «انتهى ما سطره سيدنا الأستاذ وقد قرأناها عليه: الأبيات والشواهد، وأنشدني الأبيات في أواخر رجب من عام تسعة وخمسين وسبعمائة، أوائل جويليه 1358»[8].

ومعروف جداً قبل هذه الفترة أنه كانت توجد مجادلات دينية أثارها أهل الكتاب من يهود ونصارى، خصوصاً الأولين الذين تمتعوا بنصيب أوفى من التسامح في الحضارة الأندلسية، وتغلغلوا فيها تغلغلاً كبيراً، وأصبحوا عروبيي اللسان، وألفوا بالعربية كثيراً[9] بل وضعوا كثيراً من أسس الحضارة العبرية الموجودة حتى الآن، انطلاقاً من اللسان العربي، وتأسيساً على الحضارة العربية.

---

(6) حول الكتاب ومؤلفه انظر: أحمد بن قاسم الفقاي الحجري، لمؤلفه عبد الوهاب بن منصور المطبعة الملكية، الرباط 1416/ 1996.

(7) الكتاب ما زال مخطوطاً يملك المحقق نسخة منه.

(8) الإفادات والإنشادات ص 175.

(9) مثل الكاتبين ابن عزرا أبو هارون موسى بن يعقوب، وابن تبون يهودا بن شاؤول، انظر José Ortega y Celia del Moral Molina, لمؤلفيه Diccionario autores granadinos . Universidad de Granada, 1991, PP. 107, 7, 122-3

ولقد عرفت غرناطة في عهد طائفة بني زيري بتجمع كبير لليهود، إلى درجة أن بعض ساستهم الذي انخدع فيه المسلمون، حاول أن يقيم بهذه المدينة إمارة خاصة لليهود، وقد قامت ثورة على اليهود في هذه المدينة وكان السبب المباشر فيها هو هذا السياسي المدعو بابن النغريلة الذي لم يكتف بأطماعه السياسية، بل قال كثيراً في جدال الإسلام، وفوق هذا تَهجَّم على الإسلام والقرآن وسَخِر من المسلمين علناً، ووضع مؤلفاً في تناقض القرآن ـ حسب قوله ـ، وكان يتقلد منصب رئيس الوزارة في إمارة بني زيري، وقبل هذه الثورة كان أصحاب الأقلام من المسلمين يجادلونه بالتي هي أحسن، ويدبجون الرسائل في الرد عليه وتفنيد مزاعمه، ومن أولئك الكُتَّاب عالم الأندلس الكبير ابن حزم الظاهري الذي كتب رسالة في الرد عليه[10] كما كتب فصولاً مطولة في الرد على النصارى واليهود وتفنيد مزاعمهم، وبطلان آرائهم[11].

وقد كتب ابن حزم في الرد على النصارى قصيدته الميمية الشهيرة التي كتبها رداً على أحد المسلمين المرتدين، الذي تنصر والتجأ إلى قصر أحد الحكام النصارى، وبعث بقصيدة على لسان ملك النصارى إلى الخليفة المطيع العباسي، فأرسلت إلى الأندلس، ووجدت في قصر الخليفة الأموي المعتمد الذي وزر له ابن حزم بعض الوقت، ووقعت القصيدة في يد ابن حزم فرد عليها بقصيدته الميمية التي مطلعها:

مِنَ الْمُخْتَمِي لِلّه رَبِّ الْعَوَالِمِ وَدِينِ رَسُولِ اللّهِ مِنْ آلِ هَاشِمِ

وقد نيفت هذه القصيدة على مائة وخمسة وثلاثين بيتاً[12].

وقد أثارت أبيات اليهودي الذمي هؤلاء الشعراء الثلاثة ليقولوا هذا الشعر،

---

(10) عنوانها «رسالة في الرد على ابن النغريلة اليهودي» وقد جاءت هذه الرسالة ضمن رسائل ابن حزم التي جمعها إحسان عباس، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1987، 3/ 41 ـ 70.

(11) الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة خياط، بيروت، 1/ 48 ـ 217، 2/ 1 ـ 91.

(12) انظر تاريخ الأدب الأندلسي عصر سيادة قرطبة للدكتور إحسان عباس ط3 دار الثقافة بيروت، 1973، 374 ـ 382.

ويحتمل أنها أثارت غيرهم من الشعراء الذين كانوا ينتمون إلى عصر بني الأحمر بالأندلس، غير أن شعرهم في ذلك لم يصلنا، ودليلنا في احتمالية إثارة هذه الأبيات لشعر آخر لغير هؤلاء الثلاثة، هو أنها أثارت أكثر من نص نثري كما يذكر ابن لب نفسه، حين يقول: «وحملني على ذلك أني وقعت على كلام فيه لبعض المجيبين عن الأبيات الذمية. . .»[13].

وقبل هذه الأبيات حفزت أقوال ابن النغريلة الشاعر الفقيه أبا إسحاق الإلبيري ليقول قصيدته النونية الشهيرة[14]، كما بعثت ـ في العصر نفسه ـ رسالة الشعوبي ابن غرسية عديداً من الرسائل النثرية[15] للرد على مزاعم الشعوبي وتفنيدها، وكذلك أثارت قصيدة المرتد المشار إليها سابقاً، ابن حزم وغيره من شعراء الأندلس ليردوا على هذا الشاعر المرتد الذي يتكلم باسم الملك النصراني[16].

وهذه النصوص الشعرية والنثر الذي يشرح بعضاً منها لم أرها في أي مصدر، ولم أعلم حتى إشارة إليها في أي مصدر أو مرجع سوى المخطوط الذي نقوم بتحقيقها انطلاقاً منه، أو أن الشاطبي، صاحب الإفادات والإنشادات، قد سجل أبيات الذمي وردَّ أبي جعفر سعيد بن لب عليها وإشاراته إلى أدلته القرآنية على ردوده[17]، كذلك أيضاً فإن الدكتور عبد الحميد الهرامة قد وظف ما نقله الشاطبي في دارسته «القصيدة الأندلسية خلال القرن الثامن الهجري»[18].

---

(13) انظر نص ابن لب في تعقيبه وشرحه لأبياته المردود بها على الذمي فيما يأتي أدناه.

(14) ديوان أبي إسحاق إبراهيم بن الإلبيري تحقيق محمد رضوان الداية ط1 دار الفكر المعاصر بيروت، دار الفكر دمشق 1411/ 1991 ص 107 ـ 112.

(15) انظر هذه الرسالة والردود عليها عند ابن بسام، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس، الدار العربية للكتاب ليبيا، تونس 1981، القسم الثالث، المجلد الثاني، ص 705 ـ 756.

(16) رد عليه أيضاً أبو بكر القفال الشاشي، وأبو الأصبغ عيسى بن موسى بن زروال الغرناطي (انظر: إحسان عباس، تاريخ الأدب الأندلسي، عصر سيادة قرطبة، 374.

(17) الإفادات والإنشادات، دراسة وتحقيق محمد أبو الأجفان، ط2، مؤسسة الرسالة بيروت، 1406/ 1986، ص172 ـ 175.

(18) ط1 كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس ليبيا 1424/ 1996، 1/ 281، 282.

وقد نشر ديوان ابن خاتمة مرتين[19] وفي كليهما خلى من قصيدته هذه، كما أننا لم نعرف أحداً آخر نشر شيئاً من قصيدة ابن صفوان، أما أبيات ابن لب وشروحه للأبيات فقد نشرت في سياق آخر مقتطعة عن سياقها العام الذي يفيد أنها كانت واحدة من نصوص عديدة قيلت في الرد على أبيات الذمي.

وتتفق هذه النصوص التي تَرُدُّ على أبيات الذمي في أن أصحابها من أهل الفقه والزهد والتصوُّف وابن خاتمة الذي ذاعت شهرته شاعراً فإنه كان فقيهاً أيضاً. وكذلك فإن أصحاب هذه النصوص هم جميعاً ينتمون إلى عصر بني الأحمر، وهم جميعاً أيضاً من أدباء القرن الثامن الهجري، ولا بأس أن نتلبث قليلاً عند ترجمة كل منهم:

1 ـ أحمد بن إبراهيم بن أحمد بن صفوان، كنيته أبو جعفر وشهرته بابن صفوان (695 ـ 763)، مالقيّ المولد والنشأة، تردد قليلاً إلى غرناطة حيث كتب فترة عن سلطانها الثاني في عصر بني الأحمر وهو محمد بن محمد بن يوسف بن نصر الملقب بالفقيه، كما تولى الكتابة فترة في مالقة لأبي الوليد إسماعيل بن فرج الذي استقل بمالقة بعض الوقت.

كان ابن صفوان كاتباً كبيراً، بل على رأس كتاب مالقة ومشيختها[20]، وكان عالماً في الفرائض والحساب والأدب والتوثيق، وقد ترك الكتابة عن السلطان فترة واشتغل بمهنة التوثيق[21]، كما كان ذاكراً للتاريخ مشاركاً في الفلسفة والتصوف، كَلِفاً بالعلوم الإلهية كما قال ابن الخطيب[22] الذي تتلمذ لابن صفوان وطلب إجازته مع ابنه فأجازهما ابن صفوان، وكان من

(19) الأولى من نشر دار الحكمة بسوريا عام 1399/ 1978، والثانية من نشر دار الفكر المعاصر، ودار الفكر بسوريا، عام 1414/ 1994، وكلتا النشرتين بتحقيق الدكتور محمد رضوان الداية.

(20) ابن الخطيب، الإحاطة ط2، مكتبة الخانجي 1393/ 1973، 1/ 221، وقد عده ابن الخطيب في طبقة الكتاب والشعراء (انظر: الكتيبة الكامنة 158، 216).

(21) انظر الكتيبة الكامنة في أعيان المائة الثامنة، لابن الخطيب، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة بيروت، 1983، ص216.

(22) ابن الخطيب، الإحاطة 1/ 221.

ضمن ما أجاز فيه ابن الخطيب ديوان شعر جمعه ابن الخطيب لابن صفوان وسماه «الدرر الفاخرة واللجج الزاخرة»[23]، وهكذا فإن جمع ابن الخطيب لشعره يشير إلى أنه كان شاعراً مكثراً قوي الشاعرية طويل النفس، فقد كان المجموع يحوي جملة من المُطَوَّلات، وقد لهج بالمصطلحات العلمية في بعض شعره وعبر فيه بالتورية كثيراً[24]، لكن على الرغم من ذلك فقد كان من السلاسلة والسيرورة بمكان، حتى إن بعضه كَلِفَ به القوالون والمسمعون بين يدي بعض الصوفية، مثل نونيته التي مطلعها[25]:

بَانَ الْحَمِيمُ فَمَا الْحِمَى وَالْبَانُ بِشَفَاءِ مَنْ عَنْهُ الأَحِبَّةُ بَانُوا

ومن خلال وصف ابن الخطيب لأبي جعفر بأنه مشارك في التصوف[26]، أو أن التصوف مجاله[27] ومن خلال بعض الشعر الذي ذكره له ابن الخطيب نعلم أن ابن صفوان كان متصوفاً فيلسوفاً أو زاهداً متصوفاً.

وقد كان ابن صفوان صاحب تآليف قليلة، ولكنه كان مغرماً بالتعليق على النصوص ووضع التقييدات[28]، ومن ثم جاء تعليقه شعراً على أبيات الذمي اليهودي منسجماً مع هذا الاتجاه، وكان مغرماً بالإلهيات والروحانيات ليس في نثره فقط، بل في شعره أيضاً؛ فقد عارض قصيدة ابن سينا الشهيرة التي قالها يصف النفس وعوالمها[29].

2 ـ وابن خاتمة هو أحمد بن علي بن محمد بن علي بن محمد بن خاتمة

---

(23) السابق ص228.

(24) الإحاطة 1/ 230، 231.

(25) الإحاطة 1/ 223.

(26) الإحاطة 1/ 222.

(27) أوصاف الناس في التواريخ والصلات، تحقيق محمد كمال شبانة، ط اللجنة المشتركة لنشر التراث بين المملكة المغربية ودولة الإمارات العربية المتحدة، المغرب 1397/ 1977، 63.

(28) الإحاطة 1/ 223.

(29) انظر: الإحاطة 1/ 229.

الأنصاري (ت770هـ)، كنيته أبو جعفر وهو من أهل مدينة المرية[30] جنوب شرق الأندلس ودخل مدينة غرناطة عدة مرات، كان من كبار أهل الأندلس في تلك الفترة وبعبارة عصره كان من خواص الأندلس كما قال ابن الخطيب، ورجل مثله يدعى إلى إعذار أميري[31] لا يخلو ـ غالباً ـ من أهمية وخصوصية اجتماعية وسياسية، لا بد أن يكون كلاهما معضداً بأهمية علمية، عبر عنها ابن الخطيب بعدة جمل فهو الشاعر الذي روى عنه الرواة الجواهر والدرر، وهو ـ بعبارة شاعر العربية المتنبي ـ ذو الأدب الذي يسهر الخلق إزاء نوادر أدبه ويختصمون، وهو الذي شهر بلدته المرية بجودة شعره، وكان أسلوبه موجزاً معجزاً، خصوصاً في غزله ودعابته، وقد كان ابن خاتمة فوق كل ذلك يمت إلى العلوم والمعارف بسبب، وكان ذا فضائل تنافس فيه من أجلها قواد مدينته ليتخذوه كاتباً لهم[32].

وابن خاتمة بالإضافة إلى كونه شاعراً معروفاً فقد كان ناثراً فناناً، ولذلك كله وصفه معاصره ابن الخطيب بأنه الحجة التي لا تجهل في الأدب، وبأن شهرته فيه تشبه شهرة سيبويه في النحو[33]، كما كان ابن خاتمة مؤرخاً وصلتنا أخبار عن مؤلف له في تاريخ مدينته مدعو بـ«مزية المرية»[34] حَفِظَت لنا نقولاً منه كُتُبُ التراث الأندلسي المختلفة[35] وقد ذكر له التنبكتي مؤلفاً آخر في المنطق أو النحو[36]، وعلى الرغم من

(30) انظر: ترجمته في الإحاطة 1/ 245، ونيل الابتهاج بتطريز الديباج لأحمد بابا التنبكتي، عناية وتقديم الدكتور عبد الحميد عبد الله الهرامة، دار الكاتب ط2 طرابلس الغرب 2000، 101.

(31) السابق 1/ 245.

(32) ابن الخطيب أوصاف الناس 69، 70.

(33) انظر: الكتيبة الكامنة 239.

(34) انظر: المقري أزهار الرياض في أخبار عياض، الصندوق المشترك لإحياء التراث الإسلامي الرباط 1398/ 1978، 1/ 23.

(35) السابق ص25.

(36) نيل الابتهاج 102.

شهرته بالشعر فقط فقد كان فقيهاً، وكذلك سمَّاه الفقيه المعاصر له صديقه الحضرمي[37]، ولقبه ابن الخطيب بالشيخ الكاتب[38].

3 ـ أما ابن لب فهو فرج بن قاسم بن أحمد بن لب التغلبي المكنى بأبي سعيد (701 ـ 782)[39] كان ـ كأغلب معاصريه من علماء ذلك الزمان ـ عالماً موسوعياً، رئيساً في الفتوى، غزير العلم، قائماً على الفقه والقراءات، متضلعاً بالمسائل، عارفاً بالعربية واللغة، متمرناً في التوثيق، مبرزاً في التفسير، مشاركاً في الأصلين والفرائض والأدب، ينتج في فرعي الكتابة في ذلك الوقت وهما الشعر والنثر، وإن وظائفه الرسمية لتوقفنا على مكانته العلمية، فقد كان جالساً للتدريس بمسجد غرناطة الأعظم، كما تولى الخطابة به، ودرس بالمدرسة النصرية بغرناطة أيضاً، ويكفي للدلالة على مكانته العلمية والاجتماعية قول ابن الخطيب بأنه كان «مُعَظَّماً عند الخاصة والعامة مقروناً اسمه بالتسويد»[40]، وقد كانت له استقلالية في التفكير خرج بها عن مشهور مذهب مالك[41]، وهذا هو شأن العلماء الذين يكون لهم من الاستقلالية والتأثير ما يجعلهم أساتذة زمانهم، وهو ما تحقق في أبي سعيد فرج بن قاسم بن لب، فقد ذكر التنبكتي أنه قل بالأندلس من أئمتها في وقته من لم يأخذ عنه، ومن أولئك الإمام الشاطبي، وأبو عبد الله الفخار، وابن بقي، وابن الخشاب، وأبو محمد بن جزي، وابن الخطيب، وابن زمرك، وأبو يحيى وأبو بكر ابنا عاصم، والمنتوري وغيرهم، ولذلك فهو شيخ الشيوخ وأستاذ الأستاذين، كما

---

(37) السابق 101.

(38) الكتيبة الكامنة 239.

(39) انظر ترجمته كاملة عند ابن الخطيب، الإحاطة 4/ 253 ـ 255، وأحمد بابا التنبكتي، نيل الابتهاج 357 ـ 359.

(40) الإحاطة 4/ 254.

(41) انظر أحمد بابا التنبكتي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، عناية الدكتور عبد الحميد الهرامة، ص358.

قال تلميذه السراج[42]، وهو من أكابر علماء المالكية بالمغرب كما يذكر مؤرخ الأندلس المقري[43].

وعلى الرغم من هذا النبوغ والبروز لابن لب في علوم شتى فإنه لم يكن يستند فيه على إرث عن أب، ولا مشابهة لجد؛ إذ إنّ أسرته لم يسبق أن نبغ فيها أحد قبله في العلم، فكان عصامياً مجتهداً، وكما قال ابن الخطيب «لم يستند إلى أبوة ترعى، ولا ناظر عن أصل الأصالة فرعاً، إنما هو اكتساب لا انتساب»[44].

أما آثاره العلمية فيغلب عليها الطابع الفقهي اللغوي، ومن أهم مؤلفاته في الصنف الثاني شرح تصنيف التسهيل، وشرح جمل الزجاجي[45]، والأول لا يوجد خبر عن وجوده، فيما أعلم، أما الثاني فموجود مخطوطاً، ولم يقم أحد، على حد علمي، بتحقيقه حتى الآن.

أما شاعرية ابن لب فعلى الرغم من سكوت المصادر عن الحديث عن وجود ديوان له من عدمه، فإن القدر القليل الذي رواه له ابن الخطيب[46] يدل على شاعرية قوية وباع كبير في نظم الشعر، وقد عَدَّ ابنُ الخطيبِ ابنَ لبٍّ في طبقة الخطباء والصوفية الصلحاء ونعته في ترجمته بالخطيب[47] مما يعني أن ابن لب كان مجيداً في فن النثر أيضاً.

---

(42) يحيى بن أحمد السراج، الفهرست، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط 2643 د339.

(43) نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت 1408/ 1988، 5/ 513.

(44) الكتيبة الكامنة 67.

(45) أحمد بابا التنبكتي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج 359.

(46) الإحاطة 4/ 254 ـ 255.

(47) الكتيبة الكامنة 67.

الصفحة 147 من المخطوط

الصفحة 148 من المخطوط

المغالبة للفوز والمناقضة للمشيئة وليس في البيت تعرض
لذلك إذ كسب كل إنسان فعله وفعلته وأهل المذهب الو
سط بُرآء من ذلك عنو من كان على ذلك الوصف وقد تكلموا
على مذهب أبي لهب ممن علم علم الله فيه وقالوا إن تكليفه
للإيمان من باب التكليف بالإمكان وهو واقع على هذا الوجه
لأن وقوع خلاف المعلوم والمراد محال وليس الإيمان له في كسب
ولا اختيار وإنما أضاف ذلك إلى مقتضى البيت من مقابلة بيت
السؤال وهو قوله وهل لي اختيار أن أخالف حكمه إلخ فقضاء
علي وقابله بقوله لك اختيار الكسب على معنى أنك ما
سألت عنه وأعرض عن بقية البيت وعن البيت الآخر بعد وإنما
قلت وأما قلته في البيتين إلخ اختيار كسبك الذي خلقه الله
لك وأراده منك كائنا ما كان وما لم يرده الله منك ولا من غيرك
فوقوعه محال تعالى الله وجل عن كل شيء عن وقوع شيء في
ملكه على خلاف حكمه وهنا انتهى القول فيما أردنا بيا
نه والحمد لله وكان تقييد المؤلف رضي الله عنه ورحمه
للأطباء أوائل ربيع الثاني من عام اثنين وستين وسبعمائة

الصفحة 156 من المخطوط

المخطوط:

يقع مخطوط هذه النصوص ضمن مجموع يحمل الرقم 1810 بمكتبة دير الإسكوريال الذي يقع على مسافة خمسين كيلو متراً تقريباً من مدينة مدريد بإسبانيا، وتحتل النصوص فيه الورقات 147 ـ 156، وهو ذو ورق صغير الحجم 21 × 15 سم، تحمل كل صفحة فيه 16 سطراً، والصفحات التي تعنينا ذات خط أندلسي جميل، يخلو من آفات المخطوطات، غير أن الناسخ يبدو أنه لا علم له بأحكام الكتابة ولا يُلِمُّ بأصول اللغة، فهو يكتب حرف الروي التاء، تاء مفتوحة مهما كانت الكلمة التي وقعت فيها، كما أن له بعض الأخطاء النحوية[48]، إن جاز أن يفرق بين ما هو نحوي وما هو إملائي.

ونجد وجه الورقة الأولى (147) من الأوراق التي تحوي هذه النصوص خالياً من الكتابة، بينما يحوي ظهرها الحمدلة والبيتين:

الْعَفْوُ مِنْكَ وَمِنِّي الْجُرْمُ وَالزَّلَلُ وَالْجُودُ مِنْكَ وَمِنِّي الْبُخْلُ وَالْكَسَلُ
مَوْلاَيَ مَالِي أَرَى نَقْصًا وَمُطَّرَدًا إِنْ لَمْ تُدَارِكْ فَقَدْ ضَاقَتْ بِيَ الْحِيَلُ

ويبدو أن الناسخ كان قريب عهد بالمؤلف أبي سعيد فرج بن لب، فقد وضع تاريخ تقييد المؤلف للأصل الذي نقل عنه الناسخ، وهو أوائل ربيع الثاني من العام 762، ويعني ذلك أن تقييد هذه الأبيات وشروح بعضها قد تم قبل وفاة أبي جعفر بن صفوان بسنة تقريباً، فقد توفي ابن صفوان في العام 763[49].

كما يبدو من سياق الكلام أن النصوص مقتطعة من كلام سابق جاء له الناسخ ببسملة وحمدلة وتصلية، ولكن أنها جميعاً لم يَخْفَ مقتطعة من كلام سابق إذ إنها تبدأ بقوله: «ولما وقف الفقيه أبو جعفر بن صفوان المالقي على أبيات الذمِّي»[50] فأل الجنسية التي في الذمي لا بد أن يكون لها إشارة سابقة،

---

(48) فقد جاء في المخطوط «كما أجاب الفقيه الأستاذ الجليل أبي فرج سعيد....» وكان عليه أن يقول أبو لأنها فاعل.

(49) الإحاطة 1/ 232.

(50) المخطوط 148/ أ.

ومعهود معلوم للمخاطب، حتى يكون الكلام غير قلق في سياقه، ولن يتم ذلك إلا بأن يكون هذا الكلام إتماماً لكلام سابق، ثم عندما أراد أن يذكر أبيات الذمّي قال: «قال أحد الذمّيين مستفتياً أهل العلم»[51] وهو أسلوب يقتضي أن تذكر هذه العبارة أولاً، والله أعلم.

[النصوص]

بسم اللّه الرحمٰن الرحيم

صلى الله على سيدنا محمد وآله

ولما وقف الفقيه أبو جعفر بن صفوان المالقي على أبيات الذمي، قال مجاوباً عنها، كما أجاب الفقيه الأستاذ الجليل أبي [كذا][52] سعيد فرج بن لب رحمه الله، وسيأتي كلام الذمي وجوابه بعد إن شاء الله:

أَلاَ أَيُّهَا الأَعْمَى الْمُحَيَّرُ لُبُّهُ	تَحَيَّرَ أَوْهَامٍ بِنَاقِصِ فِطْرَةِ
تَعَدَّيْتَ طَوْرًا قَدْرُكَ انْحَطَّ دُونَهُ	وَرُمْتَ مَرَامًا أَنْتَ مِنْهُ بِعُزْلَةِ
فَأَصْبَحْتَ فِي تِيهٍ وَعَمْيَاءَ سَائِرًا	بِغَيْرِ دَلِيلٍ فِي شِعَابِ مَضَلَّةِ
وَلِلسَّيْرِ فِي هَذَا الْمَجَالِ مَعَارِجٌ	تُرَقِّيَ فِيهَا رُتْبَةً بَعْدَ رُتْبَةِ
تَخَطَّى[53] إِلَى الْعُلْيَا بِكَ الْجَهْلُ ضَلَّةً	وَأَنْتَ عَنِ السُّفْلَى بِحَالٍ مُحِطَّةِ
رِضَا الْعَبْدِ حُكْمَ الرَّبِ وَالْعَبْدُ كَافِرٌ	بِهِ لَيْسَ يُغْنِي عَنْهُ مِثْقَالَ ذَرَّةِ
فَكُنْ رَاضِيًا إِنْ شِئْتَ أَوْ سَاخِطًا فَقَدْ	نَفَى الْكُفْرُ عَنْكَ الْخَيْرَ فِي كُلِّ وِجْهَةِ
وَلاَ سِيَمَا هَذَا النَّبِيُّ الَّذِي شَفَتْ	لأَتْبَاعِهِ آيَاتُهُ كُلَّ عِلَّةِ
أَتَانَا بِقُرْآنٍ عَظِيمٍ قَدِ احْتَوَى	عَلَى حِكَمٍ جَلَّتْ وَحُفَّتْ بِعِصْمَةِ
وَجَاءَ بِإِمْسَاكٍ عَنِ الْقَدَرِ الَّذِي	تَحَيَّرَتِ الأَلْبَابُ فِيهِ وَضَلَّتِ

(51) المخطوط 151/أ.

(52) السياق النحوي يقتضي أن تكون الكلمة بالواو ـ أبو ـ لأنها تابع لمرفوع.

(53) في المخطوط: تخطا.

فَلِلْقَدَرِ الْجَارِي عَلَى الْخَلْقِ حِكْمَةٌ ... حَـقَـائِـقُ أَسْـرَارٍ تَـرِقُّ خَـفِـيَّـةِ

حَرَامٌ حَرَامٌ أَنْ تُبَثَّ[54] لِغَيْرِ مَنْ ... صَـفَـتْ نَـفْـسُـهُ مِـنْ رِيـبَـةٍ وَتَـزَكَّـتِ

تَـنَـقَّـلَـهَـا مِـنْ صَـدْرِ صَـدْرٍ لِـمِـثْـلِـهِ ... وَكُـلٌّ يُـرَاعِـيـهَـا بِـصَـوْنٍ وَغَـيْـرَةِ

تَرَفَّعَ عَنْ نَظْمِ الْقَرِيضِ مَحَلُّهَا ... وَلَمْ يَجْلُ عَنْهَا اللَّبْسَ تَحْبِيرُ خُطْبَةِ

وَبِـالـذَّوْقِ أَرْبَـابُ الـتَّـصَـوُّفِ أَدْرَكُـوا ... حَـقِـيـقَـتَـهَـا كَـشْـفًـا بِـرُؤْيَـا جَـلِـيَّـةِ

فَـفَـازُوا مِـنَ الـرَّحْـمَـنِ جَـلَّ جَـلالُـهُ ... بِـأَشْـرَفِ مَـأْمُـولٍ وَأَعْـظَـمِ بُـغْـيَـةِ

وَخَاضَتْ نُفُوسُ الْعَارِفِينَ بِحَارَهَا ... فَـنَـالُـوا يَـقِـيـنًـا عِـلْـمَـهَـا دُونَ مِـرْيَـةِ

فَمَنْ ذَا الَّذِي يُفْشِي غَوَامِضَ سِرِّهَا ... إِلَيْكَ وَيَكْسُو النُّورَ حِنْدِسَ ظُلْمَةِ

وَمِنْ حَقِّ أَسْرَارِ الْعَقَائِدِ صَوْنُهَا ... وَتَـنْـزِيـهُـهَـا عَـنْ كُـلِّ نَـفْـسٍ دَنِـيَّـةِ

وَأَنْـتَ يَـهُـودِيٌّ يُـخَـلِّـطُ دِيـنَـهُ ... بِـفَـلْـسَـفَـةٍ أَبَـدًا سُـؤَالَ مُـعَـنِّـتِ

فَدَعْ عَنْكَ أَطْمَاعًا تَخَطَّاكَ نَيْلُهَا ... لِخُبْثِكَ وَاخْسَأْ يَا غَوِيُّ وَأَنْصِتِ

وَلاَ تَـعْـتَـرِضْ فِـعْـلَ الإِلَـهِ بِـخَـلْـقِـهِ ... فَـكُـلُّـهُـمُ مُـلْـكٌ لَـهُ بِـالْـحَـقِـيـقَـةِ

وَإِنْـفَـاذُهُ لِـلْـحُـكْـمِ فِـي مُـلْـكِـهِ بِـمَـا ... يُـرِيـدُ غَـنِـيٌّ عَـنْ إِقَـامَـةِ حُـجَّـةِ

فَلا يُسْأَلُ الْجَبَّارُ عَنْ وَجْهِ فِعْلِهِ ... فَـأَفْـعَـالُـهُ طُـرًّا بِـعَـدْلٍ وَحِـكْـمَـةِ[55]

وَخُذْلاَنُهُ سُخْطٌ لِمَنْ شَاءَ هَوْنَهُ ... وَتَـوْفِـيـقُـهُ فَـضْـلٌ وَإِسْـبَـاغُ نِـعْـمَـةِ

وَإِنَّ مُـرَادَ الـلَّـهِ مِـنْ خَـلْـقِـهِ الَّـذِي ... أَقَـامَـهُـمُ فِـيـهِ بِـقَـادِرِ قُـدْرَةِ

فَأَعْيَى عُقُولَ الْخَلْقِ إِدْرَاكُ مِثْلِهِ ... كَـمَـالاً وَإِتْـقَـانًـا وَإِبْـدَاعَ صَـنْـعَـةِ

تَـمَـلَّـكَ أَضْـدَادًا أُقِـيـمَـتْ لِـحِـكْـمَـةٍ ... وَسِـرٌّ جَـلِـيٌّ لِـلْـعُـقُـولِ الـسَّـلِـيـمَـةِ

وَلاَ زَائِـدٌ فِـيـهِ وَلاَ نَـاقِـصٌ وَلاَ ... مَـحَـلٌّ لِـتَـفْـرِيـطٍ وَلاَ سَـهْـوُ غَـفْـلَـةِ

بَلِ الْكُلُّ بُرْهَانٌ عَلَى صُنْعِ صَانِعٍ ... حَكِيمٍ قَدِيرٍ لَيْسَ يَعْيَى بِخِلْقَةِ

---

(54) في المخطوط تبت بالتاء المثناة وأراه خطأ.

(55) طُراً أي جميعاً، قال سيبويه: مررت بهم طراً أي جميعاً، وهي على رأيه لا تستعمل إلا حالاً. (لسان العرب لابن منظور، دار صادر، بيروت، مادة ط ر ر، المجلد 3 ص498).

وَإِنَّ مُحَالاً كَوْنُ مَا لَمْ يُرِدْهُ أَنْ يَكُـ ـونَ فَحَقِّقْ نَفْيَهُ عَنْ بَصِيرَةِ
وَكَمْ مِنْ سَعِيدٍ وَهْوَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَمِنْ كَائِنٍ فِي الْبَطْنِ بَاءَ بِشِقْوَةِ
مَقَادِيرُ مَاحٍ لِلأُمُورِ وَمُثْبِتٍ لَهَا جَلَّ مَوْصُوفًا بِمَاحٍ وَمُثْبِتِ
وَنَصُّ حَدِيثِ الْقَبْضَتَيْنِ مُبَيِّنٌ لِمَا نَحْنُ فِيهِ دَافِعٌ كُلَّ شُبْهَةِ
فَقَبْضَةُ نَارٍ خُصِّصَتْ بِشَقَاوَةٍ وَتَخْتَصُّ بِالتَّنْعِيمِ قَبْضَةُ جَنَّةِ
وَمِنْ مُقْتَضَاهُ مَا تَقَرَّرَ فِيهِ مِنْ مُبَاشَرَةٍ لِلْفَصْلِ بَيْنَ الْخَبِيثَةِ
وَفِي لا أُبَالِي بَعْدَ ذِكْرِ كِلَيْهِمَا مُشِيرٌ إِلَى إِثْبَاتِ حُكْمِ الْمَشِيئَةِ
كَذَلِكَ تَخْيِيرُ الإِلَهِ بِقَوْلِهِ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ دُعَاءَ لِرَحْمَةِ
وَفِي قَوْلِهِ فِيمَا يَلِي ذَاكَ بَعْدَهُ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ وَعِيدٌ بِنِعْمَةِ
فَهَذَا جَوَابٌ لائِقٌ بِمُخَلِّطٍ أَقَامَ اعْتِرَاضَاتٍ بِمَكْرٍ وَخُدْعَةِ
وَمَنْ رَسَخَتْ فِي دِينِهِ قَدَمٌ لَهُ وَطُهِّرَ مِنْ أَدْرَانِ نَفْسٍ رَدِيَّةِ
فَعِنْدِي لَهُ مَا يَسْتَقِلُّ بِجُزْءِ مَا عَرَاهُ وَيَحْفُوهُ بِأَنْفَسِ تُحْفَةِ
وَحَسْبِيَ رَبِّي فِي مَقَالِيَ كُلِّهِ فَمِنْهُ اهْتِدَائِي لِلصَّوَابِ وَعِصْمَتِي
وَمِنْ عِنْدِهِ أَرْجُو الَّذِي أَنَا آمِلٌ وَحَوْلِي لَهُ فِي كُلِّ حَالٍ وَقُوَّةِ
وَقَدْ كَمُلَتْ فِي أَرْبَعِينَ وَسِتَّةٍ جَوَابُ مُرِيدٍ قَالَ يَشْكُو بِحَيْرَةِ
وَشَكْوَاهُ قَدْ نَمَّتْ عَلَيْهِ وَصَرَّحَتْ بِخُبْثٍ طَوَاهُ فِي ضَمِيرٍ وَنِيَّةِ
أَيَا عُلَمَاءَ الدِّينِ ذِمِّيُّ دِينِكُمْ تَحَيَّرَ دُلُّوهُ بِأَوْضَحِ حُجَّةِ

ولما وقف الفقيه الأستاذ أبو جعفر أحمد بن خاتمة على أبيات الذمي وجواب الأستاذ أبو[56] سعيد، قال مذيلاً لأبيات الأستاذ رحمه الله تعالى ورضي عنهما:

قَضَا الرَّبُّ كُفْرَ الْكَافِرِينَ وَلَمْ يَكُنْ لِيَرْضَاهُ تَكْلِيفًا لَدَى كُلِّ مِلَّةِ
وَإِلاَّ فَقَدْ كَانَ الْعَلِيمُ بِأَنَّهُ يَكُونُ وَلَمْ يُجْبِرْ عَلَى فِعْلِ ذَرَّةِ

(56) هكذا بالمخطوط والإعراب يقتضي أن تكون بالياء ـ أبي ـ بالجر للإضافة.

وَلَوْ كَانَ يَرْضَاهُ لَمَا افْتَرَقَ الْوَرَى   فَرِيقَيْنِ فِي الأُخْرَى لِنَارٍ وَجَنَّةِ

نَهَى خَلْقَهُ عَمَّا أَرَادَ وُقُوعَهُ   وَإِنْفَاذَهُ وَالْمُلْكُ أَبْلَغُ حُجَّةِ

عَلَى أَنَّهُ فِي ذَاكَ لَيْسَ بِجَابِرٍ   إِذِ الْمُلْكُ فِيهِ مُطْلَقٌ فِي الْبَرِيَّةِ

وَمَا صَحَّ مِنَّا الْجُورُ إِلاَّ لأَنَّنَا مَلَكْنَا   وَلَكِنْ لَيْسَ مُلْكَ حَقِيقَةِ

فَأَفْعَالُنَا قِسْمَانِ جُورٌ وَطَاعَةٌ   وَأَفْعَالُهُ مَا بَيْنَ عَدْلٍ وَمِنَّةِ

فَنَرْضَا قَضَاءَ الرَّبِّ حُكْمًا وَإِنَّمَا   كَرَاهَتُنَا مَصْرُوفَةٌ لِلْخَطِيئَةِ

وَإِنْ كَانَ فِعْلاً وَاحِدًا فَبِنِسْبَةٍ إِلَيْـ   ـكَ يُسَمَّى الذَّنْبُ لاَ لِلْمَشِيئَةِ

فَأَنْتَ مَحَلٌّ وَصْفُهُ قَائِمٌ بِهِ   قَضَى كَسْبَهُ فِيهِ بِنَعْتٍ وَنِسْبَةِ

فَنَكْرَهُهُ مِنْ حَيْثُ ذَلِكَ لاَ لِمَا   غَدَا فِعْلُ رَبٍّ عَادِلٍ فِي الْقَضِيَّةِ

هُمَا جَنَّتَانِ امْتَازَ حُكْمُهُمَا سِوَى   لَدَى بَصَرٍ لَمْ يَسْتَتِرْ عَنْ بَصِيرَةِ

فَلاَ تَرْضَ فِعْلاً قَدْ نَهَى عَنْهُ شَرْعُهُ   وَسَلِّمْ لِتَدْبِيرٍ وَحُكْمِ مَشِيئَةِ

دَعَا الْكُلَّ تَكْلِيفًا وَوَفَّقَ بَعْضَهُمْ   فَخُصَّ بِتَوْفِيقٍ وَعُمَّ بِدَعْوَةِ

وَلَيْسَ عَلَيْهِ أَنْ يُوَفِّقَ مَنْ قَضَا   لَهُ أَزَلاً فِي عِلْمِهِ بِضَلاَلَةِ

وَكَيْفَ وَلا حَجْرٌ عَلَيْهِ وَإِنَّمَا   أَثَارَ قَبِيحًا زَايِغٌ عَنْ شَرِيعَةِ

فَتَعْصِي إِذَا لَمْ تَنْتَهِجْ طَرْفَ شَرْعِهِ   وَإِنْ كُنْتَ تَمْشِي فِي طَرِيقِ الْمَشِيئَةِ

وَلا عُذْرَ فِي دَعْوَاكَ خَيْرًا فَمَنْ يَقُلْ   فَعَلْتُ فَمُخْتَارٌ لِحُكْمِ الْبَدِيهَةِ

إِلَيْكَ اخْتِيَارُ الْكَسْبِ وَالرَّبُّ خَالِقٌ   مُرِيدٌ بِتَدْبِيرٍ لَهُ فِي الْخَلِيقَةِ

وَتَفْرِيقِ مَا بَيْنَ اضْطِرَارٍ مُجَرَّدٍ   وَبَيْنَ اخْتِيَارٍ مُدْرِكٍ بِالضَّرُورَةِ

وَمَا لَمْ يُرِدْهُ اللَّهُ لَيْسَ بِكَايِنٍ   تَعَالَى وَجَلَّ اللَّهُ رَبُّ الْبَرِيَّةِ

وَلَوْ بَانَ فِي ذَا الْخَلْقِ غَيْرُ مُرَادِهِ   وَتَمَّ لِعَبْدٍ دُونَهُ لَمْحُ خَطْرَةِ

وَمَا عِلَّةُ اسْتِثْقَالِهِمْ فَوْتُ فَايِتٍ   سِوَى مَا بِهِمْ مِنْ حَاجَةٍ وَضَرُورَةِ

وَلَيْسَتْ بِأَيْدِيهِمْ خَزَايِنُ رِزْقِهِمْ   فَهُمْ تَحْتَ خَوْفٍ مِنْ نَفَادٍ وَقِلَّةِ

وَخَالِقُهُمْ قَدْ شَاءَهُمْ لاَ لِحَاجَةٍ   إِلَيْهِمْ تَعَالَى عَنْ هَوًى فِي الْمَشِيئَةِ

فَيُذْهِبُ شَيْئًا ثُمَّ يَأْتِي بِمِثْلِهِ وَمَا أَمْرُهُ إِلاَّ كَلَمْحَةِ نَظْرَةِ

غَنِيٌّ عَنِ الأَشْيَاءِ قَبْلَ وُجُودِهَا كَذَاكَ غِنَاهُ بَعْدَ خَلْقِ الخَلِيقَةِ

خَزَائِنُهُ مَلأَى بِأَرْزَاقِ خَلْقِهِ خَزَايِنُ مُلْكٍ أَوْ خَزَايِنُ قُدْرَةِ

عَلَى أَنَّ أَصْلَ الْحُسْنِ وَالْقُبْحِ بَعْدَمَا أَتَى الشَّرْعُ فَرْعٌ مِنْ فُرُوعِ الشَّرِيعَةِ

فَقَدْ يُحْمَدُ الْفِعْلُ انْتِمَاءً لِشِرْعَةٍ وَيُقْضَى لِمَا فِي غَيْرِهَا بِمَذَمَّةِ

كَقَتْلِ سُلَيْمَانَ الْجِيَادَ تَقَرُّبًا وَلَيْسَ لَهُ فِي شَرْعِنَا وَجْهُ قُرْبَةِ

فَعُوِّضَ مِنْهَا الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ غُدُوًّا لَهَا شَهْرٌ وَشَهْرٌ بِرَوْحَةِ

وَكَمْ حِكْمَةٍ لِلّهِ فِي صُنْعِهِ بَدَتْ وَظَنَّتْ عُقُولٌ أَنَّهَا دُونَ حِكْمَةِ

تَأَمَّلْ هُنَا مَا كَانَ مِن خِضْرٍ وَمَا تَبَدَّتْ لِمُوسَى مِنْ مَعَانٍ خَفِيَّةِ

فَمِنْ حِكَمٍ لاَحَتْ لِبَعْضِ بَصَائِرٍ وَمِنْ حِكَمٍ تَاهَتْ بِكُلِّ بَصِيرَةِ

وَقَدْ جَاءَ هَذَا كُلُّهُ عَنْ نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ الْهَادِي إِلَى خَيْرِ مِلَّةِ

هُوَ الرَّحْمَةُ الْمُهْدَاةُ إِلَى النَّاسِ نِعْمَةً فَأَتْبَاعُهُ فِي رَحْمَةٍ وَبِنِعْمَةِ

وَمِلَّتُهُ أَكْرِمْ بِهَا خَيْرُ مِلَّةٍ وَأُمَّتُهُ أَكْرِمْ بِهَا خَيْرُ أُمَّةِ

فَصَلَّى عَلَيْهِ اللّهُ خَيْرَ صَلاَتِهِ وَحَيَّاهُ عَنَّا اللّهُ خَيْرَ تَحِيَّةِ

وقال أحد الذميين(57) مستفتياً أهل العلم رضي الله عنهم(58):

أَيَا عُلَمَاءَ الدِّينِ ذِمِّيُّ دِينِكُمْ تَحَيَّرَ دُلُّوهُ بِأَوْضَحِ حُجَّةِ

إِذَا مَا قَضَا رَبِّي بِكُفْرِي بِزَعْمِكُمْ وَلَمْ يَرْضَهُ مِنِّي فَمَا وَجْهُ حِيلَتِي(59)

---

(57) ذكره هنا بقوله أحد الذميين، كأن الكلام يرد عليه لأول مرة، في حين أنه كان قد ذكره أول مرة وبشكل يفهم منه أنه معروف؛ إذ ذكر سابقاً في المرة الأولى والثانية «أبيات الذمي» بالتعريف للذمي، وذكره هنا منكراً، فكأن هذا الذكر هو الأول، جاء متأخراً، وذلك الذكر هو المتأخر جاء أولاً.

(58) ابتداء من أبيات الذمي سيروي أبو إسحاق إبراهيم الشاطبي النص برواية مختلفة حتى الاستشهاد بالآية الكريمة ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ بمعنى أن الشاطبي يترك رواية تعليق ابن لب وشرحه لبيته السابع، انظر الإفادات والإنشادات ص 172 ـ 175.

(59) في المخطوط وردت القافية في هذا البيت والأبيات الموالية بتاء التأنيث أي بالتاء المربوطة، وأعتقد أن الصواب أن الكلمة مضافة إلى ياء المتكلم.

قَضَا بِضَلالِي[60] ثُمَّ قَالَ: ارْضَ بِالْقَضَا فَهَلْ[61] أَنَا رَاضٍ بِالَّذِي فِيهِ شِقْوَتِي
دَعَانِي وَسَدَّ الْبَابَ دُونِي فَهَلْ إِلَى دُخُولِي سَبِيلٌ، بَيِّنُوا لِي قَضِيَّتِي
إِذَا شَاءَ رَبِّي الْكُفْرَ مِنِّي مَشِيئَةً فَهَلْ أَنَا عَاصٍ[62] بِاتِّبَاعِ الْمَشِيئَةِ
وَهَلْ لِي اخْتِيَارٌ أَنْ أُخَالِفَ حُكْمَهُ فَبِاللّهِ فَاشْفُوا بِالْبَرَاهِينِ عِلَّتِي

فلما وقف الأستاذ الجليل الكبير المشاور أبو سعيد فرج بن لب ـ رضي الله عنه ـ عليها، قال مجاوباً عنها[63]:

قَضَا[64] الرَّبُّ كُفْرَ الْكَافِرِينَ وَلَمْ يَكُنْ لِيَرْضَاهُ[65] تَكْلِيفًا لَدَى كُلِّ مِلَّةِ
نَهَى[66] خَلْقَهُ عَمَّا أَرَادَ وُقُوعَهُ وَإِنْفَاذَهُ وَالْمُلْكُ أَبْلَغُ حُجَّةِ
فَنَرْضَى قَضَاءَ الرَّبِّ حُكْمًا وَإِنَّمَا كَرَاهَتُنَا مَصْرُوفَةٌ لِلْخَطِيئَةِ
فَلاَ تَرْضَ[67] فِعْلاً قَدْ نَهَا عَنْهُ شَرْعُهُ وَسَلِّمْ لِتَدْبِيرٍ وَحُكْمِ مَشِيئَةِ
دَعَا الْكُلَّ تَكْلِيفًا وَوَفَّقَ بَعْضَهُمْ فَخُصَّ بِتَوْفِيقٍ وَعُمَّ بِدَعْوَةِ
فَتَعْصِي[68] إِذَا لَمْ تَنْتَهِجْ طُرْقَ شَرْعِهِ وَإِنْ كُنْتَ تَمْشِي فِي طَرِيقِ الْمَشِيئَةِ
إِلَيْكَ اخْتِيَارُ الْكَسْبِ وَالرَّبُّ خَالِقٌ مُرِيدٌ بِتَدْبِيرٍ لَهُ فِي الْخَلِيقَةِ
وَمَا لَمْ يُرِدْهُ اللّهُ لَيْسَ بِكَايِنٍ تَعَالَى وَجَلَّ اللهُ رَبُّ الْبَرِيئَةِ
فَهَذَا جَوَابٌ عَنْ مَسَايِلَ سَايِلٍ جَهُولٍ يُنَادِي وَهْوَ أَعْمَى الْبَصِيرَةِ
«أَيَا عُلَمَاءَ الدِّينِ ذِمِّيُّ دِينِكُمْ تَحَيَّرَ دُلُّوهُ بِأَوْضَحِ حُجَّةِ»

---

(60) في الإفادات بضلال.
(61) في الإفادات وهل.
(62) في الإفادات راض.
(63) في الإفادات وقع التقديم لأبيات ابن لب بقول الشاطبي: وأجاب الأستاذ أجله الله بعد الحمد والصلاة على النبي بما نصه.
(64) في الإفادات قضى.
(65) في الإفادات ليرضاه.
(66) في المخطوط نها.
(67) في المخطوط وردت الكلمة بالألف، وهي ألف علة في فعل مضارع تحذف للجزم.
(68) في المخطوط بالألف المقصورة، ولا وجه له في رأيي.

قال الأستاذ أبو سعيد: ثم قلت فيما كنت قيدت[69]: إن البيت الأول من أبيات الجواب مأخوذ من قوله تعالى[70]: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾[71] إلى قوله: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكُوا۟﴾[72] ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ﴾[73] مع قوله: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾[74].

والبيت الثاني مأخوذ أيضاً من قوله تعالى: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾، يعني بالحجة البالغة حجة الملك كما وقع في حديث مسلم[75] حين سأل عمرانُ بنُ حصين[76] أبا الأسود الدؤلي[77] عما قضا على الكافر من كفره[78]، قال له: أفلا يكون ظلماً؟ قال أبو الأسود: ففزعت من ذلك فزعاً شديداً ثم قلت[79]: كل شيء خَلْقُ الله تعالى ومُلْكُ يده ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا

---

(69) في الإفادات وقع بدل قوله قال الأستاذ إلى هنا قوله: [ثم وقع بعد ذلك ما نصه: هذه الأبيات المكتتبة تضمنت جواب الأبيات الستة المكتوبة فوق هذا نظم هذه كاتب هذا فرج بن لب، لطف الله تعالى به وغفر له].

(70) في الإفادات لم يذكر الآية الأولى.

(71) سورة الأنعام، الآية: 149.

(72) سورة الأنعام، الآية: 107.

(73) سورة الأنعام، الآية: 112.

(74) سورة الزمر، الآية: 7.

(75) انظر الحديث في صحيح مسلم بشرح النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، مجلد 8 ص198 ـ 199، وخرَّج الحديث أيضاً أبو داود في سننه، انظر سنن أبي داود، دراسة وفهرسة كمال يوسف الحوت، دار الجنان ومؤسسة الكتب الثقافية، بيروت 2/ 640.

(76) في الإفادات ابن الحصين وهو أبو نجيد عمران بن حصين، الخزاعي الأزدي البصري، انظر: التعديل والتجريح لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي، دراسة وتحقيق أحمد لبزار، وزارة الأوقاف، المغرب 1411/ 1991، 3/ 1137.

(77) في الإفادات لم ترد الدؤلي، وهو ظالم بن عمرو بن سفيان بن جندب بن يعر بن حنش بن حنش بن عدي بن نفاثة بن عدي بن الدئل بن بكر الديلي البصري، فقيه تابعي مشهور بأنه واضع علم النحو، انظر التعديل والتجريح لأبي الوليد الباجي، 2/ 652، الأعلام لخير الدين الزركلي، ط10، دار العلم للملايين، بيروت 192، 3/ 236 ـ 237.

(78) في الإفادات على الكافرين من كفرهم.

(79) في الإفادات لم ترد جملة الإخبار عن الفزع.

﴿يَفۡعَلُ وَهُمۡ يُسۡـَٔلُونَ﴾[80] فقال له عمران: أحسنت إنما أردت: أحزر عقلك[81]، ثم حدثه حديثاً عن رسول الله ﷺ، الحديث إلى آخره.

والبيت الثالث والرابع مأخوذ معناهما من قوله تعالى: [152/أ] ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَحۡكُمُ مَا يُرِيدُ﴾[82] مع قوله[83]: ﴿وَكَرَّهَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡكُفۡرَ وَٱلۡفُسُوقَ وَٱلۡعِصۡيَانَۚ﴾[84].

والبيت الخامس مأخوذ من قوله تعالى[85]: ﴿فَلۡيَحۡذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنۡ أَمۡرِهِۦٓ﴾[86] مع قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَدۡعُوٓاْ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ﴾[87] فعمَّ بالدّعاء إلى الجنّة وخص بالهداية إلى طريقه[88].

والبيت السادس[89] مأخوذ من قوله تعالى: ﴿فَلۡيَحۡذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنۡ أَمۡرِهِۦٓ﴾ مع قوله تعالى: ﴿مَن يَشَإِ ٱللَّهُ يُضۡلِلۡهُۚ﴾[90] و﴿مَن يُضۡلِلِ ٱللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُۥۚ﴾[91].

والبيت السابع مأخوذ من قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ﴾[92] و﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖۖ﴾[93].

والبيت الثامن مستفاد من قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ﴾[94]

---

(80) سورة الأنبياء، الآية: 23.

(81) في صحيح مسلم لأحزر، والحزْر التقدير والخرْص (الصحاح للجوهري، ح ز ر، 2/ 629).

(82) سورة المائدة، الآية: 1.

(83) في الإفادات لا توجد عبارة «مع قوله».

(84) سورة الحجرات، الآية: 7.

(85) في الإفادات لم يذكر الآية الأولى.

(86) سورة النور، الآية: 63.

(87) سورة يونس، الآية: 25.

(88) في الإفادات لا توجد عبارة إلى طريقه.

(89) في الإفادات: والسادس.

(90) سورة الأنعام، الآية: 39.

(91) سورة الأعراف، الآية: 186، وقد أكمل الشاطبي بقية الآية: ﴿وَيَذَرُهُمۡ فِي طُغۡيَٰنِهِمۡ يَعۡمَهُونَ﴾.

(92) سورة الصافات، الآية: 96.

(93) سورة الزمر، الآية: 62، ولم يورد الشاطبي الآية الثانية.

(94) سورة الإنسان، الآية: 30.

﴿إِن تَحْرِصْ عَلَىٰ هُدَىٰهُمْ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِي مَن يُضِلُّ وَمَا لَهُم مِّن نَّٰصِرِينَ﴾[95] ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَآءُ﴾[96] الآية.

انتهى ما كان تقيّد إذ ذاك والحمد لله[97].

قال الأستاذ أبو سعيد رضي الله عنه: ثم رأيت أن أبين معنى البيت السابع من أبيات الجواب وهو قولي:

إليكَ اختيارُ الكسْبِ والربُّ خَالِقٌ مُرِيدٌ بِتَدْبِيرٍ له في الخليقةِ

[152/ب] وحملني على ذلك أني وقعت على كلام فيه لبعض المجيبين عن الأبيات الذمّيّة يقتضي تنزيل البيت على غير المعنى المقصود منه، وذلك أنه بعدما ذكر البيت قال ما نصه: «هذا القول لا يحتاج إليه فيه هذا الجواب؛ لأن فرض كافر بالله قد قضا الله كفره أيام حياته وموته على الكفر لا ينبغي أن يقال: إن له اختياراً في كسب الإيمان وغيره؛ فإن ذلك مغالبة قدر الله تعالى ومناقضة أحكام مشيئته، وكيف يصح في فكر عاقل سالم الفطرة، صحيح التصور، جعل الاختيار في كسب الإيمان وغيره لمن قضى الله كفره أيام حياته، وطبع على قلبه، وطرده عن رحمته، وإنه تعالى يقول في محكم كتابه: ﴿مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِي﴾[98].

وغاية هذا المجيب، إذا نوقش الحساب في جوابه، وطولب بالحجة، عليه أن يقول: «هذا قول أهل العلم الذين يَحِلُّون وسطاً بين مذهب القدرية والجبرية»[99]، ثم جاءه بعد هذا بكلام معناه أن ما أثبتته العقول السليمة والفطن الصحيحة لا يعارض ويعاند بقول من لم تثبت عصمته، ويعتمد على رواية ونقل وتقليد محض بغير دليل، انتهى.

(95) سورة النحل، الآية: 37.
(96) سورة القصص، الآية: 56.
(97) في الإفادات وردت فقط العبارة: «والحمد لله» وانتهى النص عندها.
(98) سورة الأعراف، الآية: 178.
(99) سورة هود، الآية: 34.

فأقول: أولاً إن البيت المذكور [153/أ] جواب لقول الذمي

«وَهَلْ لِي اخْتِيَارٌ أَنْ أُخَالِفَ حُكْمَهُ»

ومعنى هذا الجواب أن كسب العبد لما يكتسبه من خير أو شر يتعلق به اختياره وقت صدوره منه، مع العلم بأن الرب سبحانه، أراد وقوع ذلك الفعل مقروناً بتلك الإرادة التي للعبد، وخلق سبحانه الإرادة والفعل فعاقبه بقدرته على وفق إرادته، وهذا معنى قولي في البيت «والرب خالق مريد» وتلك الإرادة التي خلق الله تعالى للعبد مع قدرته المخلوقة لها أيضاً هي مناط التكليف ومورد الأمر والنهي ووعد الثواب ووعيد العقاب، ويكون ذلك كله خلقاً للرب تعالى، ومراداته تنفي مغالبة القدر، ومناقضة، أحكام المشيئة الأزلية؛ إذ لا يدخل في الوجود إلا ما خلق الله تعالى على وفق ما أراد؛ فكيف يرد على اختيار العبد لكسبه الذي يفعله التزام مغالبة أو مناقضة مع أنه مراد الله منه وخلقه فيه على هذا التقدير؟ وإنما يلزم ذلك للقدرية القائلين باستقلال العبد بإرادته وخلقه لفعله دون أن يضاف ذلك إلى ربه، بل قد يكون عندهم على خلاف إرادته؛ لأن من قولهم إن الله لا يريد الضلال [153/ب] والمعاصي مع وقوع ذلك!، تعالى أن يكون في ملكه ما لا يريد، أو يكون لأحد عنه غنى، أو يكون خالقاً لشيء إلا هو، وقد تمم المعنى المقصود من هذا البيت السابع ما ضمنته من المعنى في البيت الثامن وهو قولي:

وَمَا لَمْ يُرِدْهُ اللّهُ لَيْسَ بِكَائِنٍ   تَعَالَى وَجَلَّ اللّهُ رَبُّ الْبَرِيئَةِ

وقد صرح بهذا المعنى كله على كماله قوله تعالى، فيما ذكره عن نبيه نوح عليه السلام مخاطباً لقومه الكفار: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِيٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ﴾(100) الآية، لأنه خلقه فيه وأثبت لله تعالى إرادة ذلك به بقوله تعالى: ﴿إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ﴾ وأسندَ إِلَى الْعَبْدِ اختياراً وهو الإرادة بقوله: ﴿إِنْ أَرَدتُّ﴾ وجعل إرادة العبد غير نافذة إذ عارضتها إرادة الباريء تعالى بقوله: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِيٓ﴾ وليتأمل قوله تعالى بعد هذا: ﴿هُوَ رَبُّكُمْ﴾(101) فإنه مشير إلى

(100) سورة هود، الآية: 34.

(101) سورة هود، الآية: 34.

البرهان: أي كيف لا يكون الأمر كذلك وهو الرب، ونحن العبيد ثم خوَّفَهُم وعيد الله تعالى على كفرهم بقوله: ﴿وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[102] فلم يخرج[103] البيتان المذكوران عن هذه الآية إلى غيرها ولا [154/ أ] عدلاً عن طريقها، وفي القرآن من هذا المعنى كثير، ولا يستقيم أن يقال في أبيات الجواب مع الإشارة إلى مواضع معانيها من القرآن أن ذلك استشهاد بالقرآن على كافر به، غير مسلم له، وهو الذمي ناظم الأبيات، لأني إنما قصرت الدفع في وجه مقاصده، حيث قصد إظهار تناقض وتضاد في عقيدة أهل الإسلام، فأظهرت في الجواب اندفاع التناقض واستقامة طريقتهم على وجه صحيح في نظر العقل، وأشرت إلى مواضع استثارة ذلك من القرآن؛ لأنه تعالى نبه على وجوه الأنظار العقلية كدليل التمانع في إثبات الوحدانية ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[104] والله تعالى يقول: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾[105] ولولا الإطالة هنا لبينت المقاصد المنظومة في تلك الأبيات كلها بيتاً بيتاً، وقولي في بقية البيت:

بِتَدْبِيرٍ لَهُ فِي الْخَلِيقَةِ

فيه وجهان: أحدهما أنه منبه على تدبير الله لكسب العبد في الحال بموافقة العاقبة والمثال، قال الله تعالى: ﴿فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلْيُسْرَىٰ﴾[106] وقال في الفريق الآخر: ﴿فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلْعُسْرَىٰ﴾[107] وفي الحديث: (اعملوا فكلٌّ مُيَسَّرٌ لما خُلِقَ له)[108].

والوجه الثاني أنه إشارة إلى أن [154/ ب] الله تعالى دبر الفعل الكسبي على محاذاة[109] ما خلق للعبد المكتسب من إرادته، وعلى مناسبة قدرته، وإلا فيقال: إذ كان كسب العبد خلقاً للرب كما تقرر، فهَلّا قفز الإنسان في البحر

(102) سورة هود، الآية: 34.
(103) في المخطوط تخرج وأراه خطأ الناسخ.
(104) سورة الأنبياء، الآية: 22.
(105) سورة الأنعام، الآية: 38.
(106) سورة الليل، الآية: 7.
(107) سورة الليل، الآية: 10.
(108) صحيح البخاري دار الكتب العلمية بيروت، الحديث 4949، 6/ 398.
(109) في المخطوط بالتاء المفتوحة؛ محاذات.

مثلاً أو طار في الهوى حتى يصير ذلك أمراً معتاداً له؟ لأن قدرة الله تمنع ذلك كله، فيقال: ربط الكسب بمحاذاة قدرة العبد المخلوقة القاصرة يمنع ذلك، فإن خرج عن المحاذاة يوماً كان خارقاً للعادة غير كسبي، ولأجل هذه المحاذاة يتباين الناس في مقادير أفعالهم من الفقر وغيره بتباين قدرهم، لأنه تعالى خلق القُدَر متفاوتة، فكل يكتسب على قدر قدرته ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ﴾(110) وأقول بعد هذا إن إنكار إضافة الاختيار إلى العبد في أفعاله حجر للضرورة ومخالفة للشريعة، أما الضرورة فإن الإنسان يحس من نفسه الإرادات والمقاصد والنيات، ويفرق بين حاليه عامداً أو ساهياً، وطايعاً أو مغلوباً، وإنما الفرق راجع إلى مقارنة الإرادة أو عدمها، وما صح من التكليف بورود الأمر والنهي إلا بسبب ما خلق الله للعبد من الإرادة والقدرة، وحيث سلبه ذلك لم يكلفه ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾(111) والقول [155/ أ] بالجبر المحض بمعزل عما أثبتته الشريعة من إرادات العباد وقدرهم، يقول تعالى: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ﴾(112) ﴿فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾(113) والمشيئة هي الإرادة، ويقول تعالى: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾(114) والاستطاعة هي القدرة(115)، ذكر أبو داود في سننه عن ابن شهاب قال: بلغنا عن رسول الله ﷺ أنه كان يقول إذا خطب: (كل ما هو آت قريب، لا بعد لما هو آتٍ، لا يعجل الله بعجلة أحد ولا يخاف لأمر الناس، ما شاء الله لا ما شاء الناس، يريد الناس أمراً ويريد الله أمراً، وما شاء الله كان ولو كره الناس، لا مبعد لما قَرَّبَ الله، ولا مقرب لما بَعّدَ الله، لا يكون شيء إلا بإذن الله)(116)، انتهى.

---

(110) سورة الإسراء، الآية: 84.

(111) سورة البقرة، الآية: 286.

(112) سورة التكوير، الآية: 28.

(113) سورة الإنسان، الآيتان: 29 و30.

(114) سورة التغابن، الآية: 16.

(115) انظر تفسير السمرقندي (نصر بن محمد بن أحمد أبو الليث) دار الفكر، بيروت، 1416/ 1996، ج3، ص458.

(116) لم أجد الحديث في سنن أبي داود دراسة وفهرسة كمال يوسف الحوت، مؤسسة الكتب الثقافية، ودار الجنان، بيروت، 1409/ 1988.

ثم يقال في مذهب أهل السنة إنه جبر باعتباره أن ما عند العبد من إرادة واستطاعة وكسب فهو خلق للرب، فقد آل بهذا الاعتبار إلى الجبر، لكن مع مراعاة[117] الفضل في الثواب والعدل في العقاب لما له تعالى من حجة الملك على الرقاب ﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾[118] وبهذا الاعتبار جاء قوله: ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْأَمْرَ كُلَّهُۥ لِلَّهِ﴾[119] الإله الخالق والآمر [155/ب] وعليه تنزلت الكلمة التي هي كنز من كنوز الجنة كما ذكر في الحديث وهي «لا حول ولا قوة إلا بالله»[120] أي لا تَحَوُّلَ عن معصية الله ولا قوة على طاعة الله إلا بالله، وحقيقة المعنى الذي تؤديه الكلمة: لا تَحَوُّلَ لأحدٍ عن شيء، ولا قوة على شيء إلا بالله، فانتظمت الكلمة للمعاصي والطاعات، كما انتظمت غيرها من سائر المفعولات والمتروكات، ثم انظر كيف جعل المتكلم على البيت الخطاب بقولي: «إليك» اختيار الكسب مقصوداً به مثل الكافر الناظم لأبيات السؤال، وإنما قصدنا به خطاب مُكَلَّف من كان، وكيف جعل من مقتضى البيت أن لذلك الكافر المطبوع على قلبه اختياراً في كسب الإيمان، مع أن الإيمان في البيت غير مذكور، وإنما ذكر فيه الكسب وكسب ذلك الكافر إنما هو كفره، وقد قارنه اختياره فاستمر البيت على ذلك في حقه كما استمر في حق المؤمن على كسبه لإيمانه، وكيف أضاف إلى مقتضى البيت وإلى أهل المذهب الوسط، وهم أهل السنة أن كسب الإيمان يصح أن يختاره الكافر الموصوف، وأن يصدر عنه، مع فرض أن الله تعالى لم يرده منه فألزم على ذلك المغالبة للقدر والمغالبة للمشيئة، وليس في البيت تعرض لذاك، إذ كسب كل إنسان فعله ونحلته، وأهل المذهب الوسط براء من ذلك عند فرض كافر على ذلك الوصف، وقد تكلموا على مذهب أبي لهب ممن عَلِمَ علْمَ الله فيه، وقالوا إن تكليفه للإيمان من باب التكليف بما لا يطاق، وهو واقع على هذا الوجه، لأن وقوع خلاف المعلوم

(117) في المخطوط مراعات.

(118) سورة الأنعام، الآية: 149.

(119) سورة آل عمران، الآية: 154.

(120) صحيح البخاري دار الكتب العلمية بيروت، الحديث 6409، 7/ 217.

والمراد محال، فليس الإيمان له في كسب ولا اختيار، وإنما أضاف ذلك إلى مقتضى البيت من مقابلة بيت السؤال، وهو قوله: «وهل لي اختيار أن أخالف حكمه» أي قضاءه عليّ، وقابله بقولي: «إليك اختيار الكسب» على معنى إليك ما سألت عنه، وأعرض عن بقية البيت وعن البيت الآخر بعده، وإنما قلت في البيتين «إليك اختيار كسبك الذي خلقه الله لك وأراده منك كائناً ما كان، وما لم يرده الله منك ولا من غيرك فوقوعه محال، تعالى الله وجلَّ رب كلِّ شيء عن وقوع شيء في ملكه على خلاف حُكْمِهِ[121]، وهنا انتهى القول فيما أردت بيانه، والحمد لله، وكان تقييد المؤلف رضي الله عنه ورحمه للأصل في أوائل ربيع الآخر من عام اثنين وستين وسبعمائة.

(121) ناقش ابن حزم آراء أهل الاعتزال في معنى مشيئة الله وإرادته ورضاه وقبوله في فصل بعنوان «هل شاء الله عزَّ وجلَّ كون الكفر والفسق» انظر الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة خياط، بيروت 3/ 142 ـ 164.



أ. علي الصّادق حُسْنَين

لست بحاجة لإعادة ما سبق لي إيراده عن الأصول العربية التي تنحدر منها أسرة «**داود أفندي**»، ولكن أرى لزاماً عَلَيَّ تبيان أن لفظة «**طوقد مير**» ـ التي تعني في اللغة التركية «**الحديد الصلب**» ـ لا تعدو كونها اللقب الذي أعطي لهذه الأسرة بُعَيد ثورة **مصطفى كمال أتاترك**. إنّ سعيداً ـ **واسمه الرسمي النعمان سعيد** ـ كان أصغر أشقائه وأحد حفدة **فريد باشا** الذي شغل في العهد العثماني الثاني وظيفة متصرف لواء الجبل الغربي ولواء الخمس، وكان مؤسس المسجد الجامع بالمدينة المذكورة الذي ما برح يعرف حتى الآن **بجامع الباشا**.

ولد **سعيد** في سنة 1906م بمدينة إسطنبول و ـ **تبعاً لعودة والده في سنة 1912م إلى طرابلس** ـ قيض للابن أن يعيش في ربوعها ردحاً من الزمن، وفيها أيضاً أتم مراحل تعليمه الابتدائي بمدرسة النيابة الرسولية ـ التي كانت قد أسستها

البعثة الفرنشيسكانية سنة 1810 بشارع السبنيول في محلة باب البحر، التي بعيد الغزو الإيطالي الغادر أنيطت إدارتها بإخوان المدارس المسيحية.



سعيد داود طوقديمير

كان **سعيد** من تلاميذها المسلمين القلائل، وقد تميز بذكائه واجتهاده وحسن سلوكه وأناقته وشديد حرصه ـ **بالأخص في المناسبات** ـ على ارتداء طربوشه ـ **الذي كان يسميه العامة** «الطاقية العصمالية». ولذا كان فعلاً محل إعجاب وافتخار مدرسيه الذين كثيراً ما كانوا يقدمونه إلى كبار الزوار، ويُكَلِّفونه بإلقاء كلمات الترحيب بالضيوف.

لقد ختم في هذه المدرسة المرحلة الابتدائية بتفَوُّق وتَصَدَّر إثر ذلك قائمة الناجحين في امتحان القبول في المدرسة الثانوية الإيطالية «**ليتشيئو جنازيو**» بطرابلس، كما اجتاز ـ **في منتصف عشرينيّات القرن الميلادي المنصرم وبتفوقه المعهود** ـ امتحانات التخرج من الشعبة العلمية.

وفي تلك الحقبة التي كادت تكون الملاحة الجوية فيها من العجائب كان **سعيد** تواقاً إلى أن يصبح طياراً، ولولا اعتراض والدته لانتسب دونما تردد إلى كلية الطيران في إيطاليا، ولا سيّما أنه نال النجاح في امتحان القبول، واجتاز شتى الفحوص الطبية واختبارات اللياقة البدنية. فنزولاً عند رغبة أمه وإرضاءً لها لم يكن له بد من اختيار مجال آخر. فقرر الانتساب إلى كلية الطب البشري بجامعة روما.

وهكذا شهدت سنة 1927 مغادرته حبيبته طرابلس بمن فيها من أقرباء وأصدقاء وخُلَّان. وفي الكلية المذكورة تسنى له ـ **لحسن حظه** ـ أن يتتلمذ على

نخبة من أمهر الجراحين، الذين كان على رأسهم الأستاذ **فرغوني**، الذي لم يُخْفِ إعجابه بتلميذه المشرقي **سعيد**، فاصطفاه ضمن زمرة الطلبة المقربين، وظلت تربط بين الرجلين روابط مهنية وعلائق إنسانية وُدِّية على مدى الحياة.



محمد داود أفندي

إن سنوات دراسة «**سعيد التركي**» ـ **كما كان يسميه مدرسوه وزملاؤه** ـ في العاصمة الإيطالية كانت حبلى بالمغامرات التي شاعت أخبارها في الحرم الجامعي وخارجهُ ولا سيما في النوادي الرياضية التي كان يرتادها؛ إذ اشتهر بالفتوة من جراء قصته الغرامية مع طَالبة كانت تدرس بكلية الصيدلة، وشاءت الأقدار أن تبادله مشاعر الحب، وأصبحت في خاتمة المطاف ـ **كما سنرى** ـ رفيقة عمره وشريكة حياته وأم بناته.

كانت تنحدر هذه الفتاة من أسرة إتروسكية عريقة محافظة، وكان والدها عقيداً طبيباً في الجيش، وكان بعض أعمامها من ذوي النفوذ والمناصب الحكومية الرفيعة. فبطبيعة الحال لم تكن أسرتها جمعاء راضية بتلك العلاقة الحميمة بين ابنتها وذلك الشاب المسلم، الجريء العنيد، الذي كان يصر على ملاقاة حبيبة قلبه محروساً بعصبة من أخلص زملائه الجامعيين. وكثيراً ما كان يتعرض هؤلاء الفتية معه للتهديد والوعيد و ـ **أحياناً** ـ للضرب أيضاً جراء دفاعهم عن زميلهم المسلم ومناهضة منهم للتمييز العنصري والديني الذي كان ضحيته. ومما يجب استرعاء الانتباه إليه أن إيطاليا كانت تعيش وقتئذ عنفوان الثورة الفاشيستية بزعامة الطاغية **بينيتو موسوليني**.

هذا وفي سنة 1933 ختم **سعيد** تحصيله الجامعي وتخرج طبيباً جراحاً

فانقطعت منذئذ صلته بطرابلس بعد أن اعتاد التردد عليها في أثناء العطلات الصيفية؛ لأجل زيارة شقيقته وصهره الشيخ مصطفى ذهني الكمبازي، وكذلك للقاء أصدقائه من شلة «حوش السلعة» بشارع قوس الصرارعي، العائد لعائلة بن ضو التي كانت من أشهر سكان محلة كوشة الصفار.

فكان سعيد يشاطر هذه الشلة في جلسات «الهدرزة والسمر وشرب الشاي الأخضر» التي كانت تعقد في الحوش المذكور، وكان يشاركها في «الزردات»(1) التي تنظم في ضاحية سكره بمنشية طرابلس وفي «رأس المول» حيث كان يستمتع بالسباحة في المياه العميقة خارج حوض ميناء المدينة، ويشارك في سباقات الغوص ومقاومة شدة تيارات «البوغاز».

ومن الجدير بالذكر أن صاحبنا قد بلغ مرامه قبل مغادرته الديار الإيطالية نهائياً؛ إذ عقد على فتاة أحلامه، واصطحبها إلى مسقط رأسه، علماً بأنها أتمت هي الأخرى تحصيلها ونالت شهادة في الصيدلة، واستطاعت بمشقة أن تعيش في البيئة الجديدة، وأنجبت ثلاث بنات، وكانت له خير سند في الحياة، وعاشت بعده نحو عشر سنوات.

وبما أن عودة الفقيد إلى تركيا قد تزامنت مع استفحال الثورة الكمالية لم يفتأ أن صادفته ظروف صعبة للغاية بسبب زواجه من أجنبية.

وعلى الرغم مما كان له من أقرباء أُولي نفوذ لاقى شتى المعاكسات والعراقيل إذ باء بغضبهم جميعاً. وأسوة بأي مواطن آخر كان عليه أداء الخدمة العسكرية الإلزامية على أثر عودته النهائية من الدراسة، لكن سعيداً استدعي إلى هذه الخدمة على فترات متقطعة ـ من باب العقاب ـ وكان يُقصى إلى دواخل الأناضول بهدف التفريق بينه وبين قرينته التي كان عليها في كل مرة البقاء مع بنتيها بإسطنبول، حيث تمكنت من الحصول على وظيفة مديرة لإحدى الصيدليات.

---

(1) الزردات: جمع زردة، وتعني في العامية الليبية قضاء يوم في الريف أو البحر مع مجموعة من الأصدقاء ينعمون فيه بالراحة والأكل والشرب، بعيداً عن المنزل وضوضاء المدينة. ولعلها من الزَّرِد من الطعام وهو اللين السريع الانحدار.

وعندما خيم شبح الحرب العالمية الثانية في سنة 1939 لزمت الجمهورية التركية ـ كما هو معروف ـ الحياد، ولكنها ظلت في شبه حالة طوارئ؛ إذ وضعت قواتها المسلحة في حالة استنفار ونشرت بعض وحداتها على حدودها الدولية.

في تلك الظروف قد استدعي الملازم طبيب سعيد إلى الخدمة العسكرية وكان عليه التوجه مع الجيش العاشر صوب مدينة أدرنه الواقعة على الحدود البلغارية في قلب البلقان.

ولحسن حظه كان آمر كتيبته الصحية العقيد طبيب عبد السلام الكولوغلي، الليبي الأصل الذي يخبرنا عنه زميله قائلاً: إنه من سكان المدينة القديمة حيث كان يقطن في بيت مستأجر من عائلة الياجزي أو عائلة باشاغا في زنقة بوعون بمنطقة الأربع عرصات.

إن معرفته به ترجع إلى شتاء عام 1940/ 1941م حين كان الاثنان بمدينة أدرنة.

ومن باب المصادفة أنْ كان هذان الطبيبان مولعين بهواية البحث التاريخي المتعلق بالشؤون الصحية وغير الصحية في البلاد الليبية. ولما لمس العقيد عبد السلام ذلك الولوع في رفيقه في السلاح وزميله في المهنة لم يكتمه اغتباطه وسروره. وهكذا نشأت بينهما صداقة لم تشبها شائبة، وعلى أثر ذلك ظل يشهد منزل الدكتور الكولوغلي ـ في ذاك المناخ القارس ـ مساء كل يوم خميس مسامرات ومحاورات تاريخية وولائم رومانطيقية على ضوء شمعة أو ضوء «كازة» (أي فانوس يعمل بالكيروسين)، إذ يبدو أن ظروف الاستنفار ـ ومعارك الحرب الكونية الثانية القائمة في أوروبا ـ كانت تحتم التعتيم وتحول دون استعمال وسائل الإضاءة العادية.

هذا وجدير بالملاحظة أن العقيد عبد السلام قد انفرد ـ بين زملائه ـ باصطحاب زوجته معه في تلك الربوع البلقانية، وبفضل حذق السيدة قميرة (هكذا كانت تدعى هذه المرأة) كانت تقدم على هامش المسامرات العلمية أشهى المآكل الطرابلسية دون سواها.

ولعله من المفيد الإشارة إلى أنه، علاوة على العقيد طبيب عبد السلام الكولوغلي، كان ضمن طبقة كبار الضباط بأدرنه في تلك الحقبة ثمانية عشر (18) ضابطاً ليبي الأصل من جملتهم خمسة (5) برتبة لواء، ولكنهم كانوا يعملون كلهم إمّا بسلاح المشاة أو بسلاح المدفعية.

لقد عُرِفَ عبد السلام الكولوغلي بدماثة الأخلاق وبنبله وعطفه على الفقراء؛ إذ كثيراً ما كان يأخذ بزمام المبادرات الخيرية، وكان دائماً في مقدمة المتبرعين لصالح المعوزين والمنكوبين.

إن وفاته المفاجئة سنة 1954 كانت فاجعة بالنسبة إلى جميع أصدقائه وزملائه في العاصمة التركية أنقرة. ففيما كان يهم بمغادرة داره ذات يوم لحضور اجتماع مهني يعقده جمع من الأطباء قال ـ وهو يودع شريكة حياته ـ إنه يشعر بتردي حاله، فارتمى على الفور بين ذراعيها جُثَّةً هامدة. إن ذكر هذا الرجل الشهم كان ـ على حد قول الدكتور سعيد ـ بمنزلة تلاوة سورة الفاتحة على قبره ترحماً على روحه الطاهرة.

هذا ولما وضعت الحرب المذكورة أوزارها وارتفع الخطر عن تركيا، سُرح الملازم سعيد من الخدمة العسكرية، وعاد إلى ممارسة مهنته في جو مختنق مؤرق مقلق كان في واقع الأمر لا يروق له ولا يرتاح إليه.

وبعد نحو عقدين من المتاعب والمشاق انفرج كربه عندما عُرض عليه في عام 1953 العمل في ليبيا مع برنامج النقطة الرابعة؛ وذلك للمشاركة في حملة مكافحة الدرن. فجاء إلى طرابلس وباشر عمله طبيباً منتدباً في المستوصف الواقع بنهاية شارع حومة غريان على مقربة من الباب الجديد في طرف المدينة القديمة التي كان يعشقها. وهناك ظل يؤدي عمله الإنساني بأمانة وإخلاص، فسرعان ما ذاع صيته بين الأهلين، ولم يلبث أن طلبته حكومة ولاية طرابلس من برنامج النقطة الرابعة الذي تنازل لها عنه.

وبفضل بعض أصدقائه ومعارفه القدامى الذين أصبحوا من ذوي الوظائف بل المناصب الحكومية أسندت إليه إدارة الخدمات الصحية بالولاية، وذلك خلفاً

لمديرها البريطاني، وصار في هذه الوظيفة محل احترام وتقدير العاملين في قطاع الصحة العامة ولقي منهم كل تعاون وتفاهم.

غير أن ما جبل عليه من صدق وإخلاص ومصارحة وغيرها من الخصال الحميدة قد أدى به فيما بعد إلى التصادم مع بعض الجهات الرسمية، بحيث انتهى به الأمر إلى الاستقالة. ولكن لم يثنه ذلك عن البقاء في البلاد ومواصلة رسالته الإنسانية النبيلة واكتفى ـ **في السنوات الأخيرة من عمره** ـ بمزاولة مهنته لدى مؤسسة الضمان الاجتماعي وفي عيادته الخاصة.

إنه كان يعتبر مهنته رسالة سامية واجبة الأداء في سبيل المفتقرين للرعاية الطبية دونما اعتبار لعقيدتهم أو عرقهم أو لونهم. لقد أوقف الفقيد حياته على رعاية أسرته وممارسة الطب ونشاطه الفكري: الأمر الذي جعله جديراً بتقدير من كان يعالجهم، ولم يضن عليهم بعنايته ونصائحه وتوجيهاته وحنانه واحترام المعجبين به ممن كانوا يتابعون مقالاته القيمة الممتعة، ويقبلون بشغف على قراءتها.

ومما يكتسي أهمية خاصة الجانب الأدبي من إنتاجه، وذلك ليس فقط لسلاسة أسلوبه، وثراء تحليله التاريخي، ودقة وصفه لمختلف العادات والتقاليد المحلية التي ينطوي عليها كثير من مقالاته، ولكن لإعطائه أيضاً صورة حية زاهية جميلة لأوجه النشاط الدائب الجاري في ربوع المدينة القديمة بطرقاتها الضيقة وأزقتها، الملتوية المظلمة، وعقودها المتلاحقة.

إن ما كتبه الدكتور **سعيد طوقدمير** من حكايات وأقاصيص وصفية ليشكل وفرة من الوثائق الفريدة في نوعها؛ لأنها تتناول حقبة زمنية كانت تعج بشتى المظاهر الفولكورية والرومانطقية؛ إذ كانت البلاد خلواً مما هو متوفر بها في الوقت الحاضر من وسائل ترفيهية عبر الإذاعتين المسموعة والمرئية والإنترنت، وهي وسائل أضحت تلهي الناس ليل نهار، وبقدر ما لها من محاسن وفوائد لتنطوي على مساوئ ومضار: إنها في الحقيقة سلاح ذو حدين.

ومن هنا يبدو جلياً أن شهرته تجاوزت المجال الطبي؛ إذ من خلال ما

كتبه برهن على أنه صاحب قلم سيال، وباحث تاريخي مثابر، ومحاضر كفء من شأن أسلوبه الأدبي أن يشد قراءه ويأسر مستمعيه، مع العلم بأنّ جُلَّ مقالاته قد نشرها المرحوم الأستاذ **محمد المرابط** في صحيفته **«الجرنالي دي تريبولي»**، وفضلاً عما سبق ذكره كانت له مقالات تناول فيها بعض أعلام العلم والمعرفة من شرقيين وغربيين.

ومما يؤسف له حقاً أن الدكتور **سعيد ظل** ـ **في السنوات القلائل الأخيرة من عمره** ـ كئيباً مثبط العزم جراء العرَج الذي أصابه في أعقاب حادث مرور مروِّع راح ضحيته بمدينة **طرابلس**. هذا ومن أدبائنا الأجلاء الذين أعجبوا بنشاطه الفكري، وأثار في نفوسهم الاهتمام، الأخ العزيز الأستاذ **علي مصطفى المصراتي**، الذي تسنت له معرفة الفقيد عن قرب، والذي أفرد له فصلاً من كتابه **«نماذج في الظل»**. وممن أسهموا في التعريف ببعض مقالاته المرحوم الأستاذ **أحمد راسم محمد قدري الجزيري**، الذي تولى نقل بعض منها إلى العربية، وعني بنشرها في مجلة **«الأفكار»**، التي كانت تصدرها **جمعية الصداقة الليبية التركية**، وكان هو رئيس تحريرها. كما اضطلع الصديق المرحوم الأستاذ **محمد بن صوفية** بالتعريف ببعض مقالاته الأخرى عبر برامج الإذاعة المسموعة المحلية.

إن مقالات الدكتور **سعيد** قد وجدت متسعاً كذلك في صحيفة **«الكريبيري ديلبي إيطالياني»** (ساعي الإيطاليين) وفي صحيفة **«جمهوريت»** **(الجمهورية)** اللتين كانتا تصدران بإسطنبول، علماً بأن الفقيد كان يتقن ـ **علاوة على الإيطالية** ـ **اللغات التركية والفرنسية والإنجليزية**، مع إلمامه **باللغة اللاتينية والإغريقية** القديمة، وبقليل من العربية. **أما اللهجة الطرابلسية** فكان يتحدث بها بطلاقة كأحد أبنائها.

ومن هواياته كانت السباحة والرسم والبستنة؛ إذ كانت له حديقة في منور بيته **بشارع بيروت**، تفيض بأنواع من الزهور ونباتات الزينة الأخرى. إنه كان خفيف الروح حاضر النكتة محباً للمزاح، دقيق الملاحظة.

فحين عاد إلى طرابلس بعد 27 سنة تنبه إلى التطور الذي شهدته لهجتنا في أثناء غيبته، تبعاً لقدوم عناصر بريطانية ومصرية وفلسطينية إلى ليبيا مع وحدات الجيش الثامن الذي هزم القوات الإيطالية الألمانية المتحالفة، وطردها من البلاد إلى غير رجعة. ولذا قد اختفت مع مرور الزمن بعض الألفاظ من لهجتنا وحلت محلها أخرى: الأمر الذي لم يغب عن فطنة الدكتور سعيد ـ رحمه الله ـ إذ لاحظ في أغلب الأحوال استعمال لفظة «شكراً»، أو مع الشكر بدلاً من «صَحّيت» و«بريد» بدلاً من «بوسطه»، و«سيارة» بدلاً من «كرهبة»، وصيدلية بدلاً من «سبيسارية»، ومستشفى بدلاً من «سبيتار»، و«مستوصف»، بدلاً من «نفيرميرية»، و«ممرض» بدلاً من «نفيرميري»، و«ثكنة» بدلاً من «كازيرما»، و«محامي» بدلاً من «أبوكات» و«جواز سفر» بدلاً من «باصابورت»، و«بطاقة» بدلاً من «تيسيرا»، و«صندوق» بدلاً من «كاسّا»، وممنوع بدلاً من «يساق».

إن مقالاته الدالة على ثقافته الموسوعية شملت مواضيع تاريخية واجتماعية وعلمية جمع أسلوبها بين الخفة والطرافة، وجاءت بلغة إيطالية سليمة أنيقة مثيرة للإعجاب.

وإن أروع ما خدم به الثقافة محاضراته التي كان يُستضاف لإلقائها في «نادي إيطاليا» وفي «المركز الثقافي الإيطالي»، بطرابلس، وكثيراً ما كان يتناول فيها مواضيع لها صلة وثيقة بالتراث الإسلامي، ودور الحضارة العربية والإسلامية في مجرى التاريخ.

لقد كتب ـ على سبيل المثال ـ عن:

1 ـ الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا،

2 ـ طبيب المسلمين أبي بكر محمد بن زكريا الرازي.

3 ـ الفلكي أبي عبد اللّه محمد البتاني.

4 ـ الفيلسوف أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد.

5 ـ جابر بن حيان العالم الكيميائي مخترع الأمبيق.

6 ـ المنجم محمد بن موسى الخوارزمي.

7 ـ الرحالة الشريف أبي عبد الله الإدريسي والملك روجار، وهو عرض لمحاضرة ألقاها المستعرب الإيطالي الأستاذ أومبيرتو ريتسيتانو.

8 ـ المؤرخ الفيلسوف أبي زيد عبد الرحمن بن خلدون.

9 ـ الفلكي أحمد أبي عباس الفرغاني.

10 ـ زكريا الفرناسي الملقب بأبي ريشة صاحب المحاولة الفاشلة الأولى للتحليق في الجو.

11 ـ أبي اللغة الإيطالية وأمير شعراء إيطاليا دانتي أليغييري.

12 ـ العالم الفنان ليوناردو دافينتشي، الذي كان الدكتور سعيد مولعاً بآثاره.

13 ـ المصور النحات ميكيلانجليو بوناروتي.

14 ـ مراد آغا ملك تاجوراء.

15 ـ الرئيس طورغود باشا.

16 ـ قلعة طرابلس.

17 ـ أين موقع مدينة أوية؟

18 ـ فن التداوي.

19 ـ السلفيوم النبات الليبي الشهير.

20 ـ الطب في نوادر المزاح.

21 ـ الألفاظ التركية والإيطالية في اللهجة الطرابلسية.

22 ـ الألفاظ العربية والفارسية والتركية في اللسان الإيطالي.

23 ـ الأسر الطرابلسية.

24 ـ دار الصناعة في طرابلس.

25 ـ العلاّمة الشيخ عبد الرحمن البوصيري، الذي خصه بموضوع يتسم بالطرافة، عنونه بما معناه «على مشارف الغيب: ما لا يعرفه كل الناس عن الشيخ عبد الرحمن البوصيري» ونشر في عدد يوم الثلاثاء 26 مارس 1968 من الصحيفة الآنف ذكرها. لقد سلط فيه الكاتب الضوء على موهبة كان

يتحلى بها هذا العلامة الجليل، ولا يعلمُ بها عدا قلة من المقربين إليه، علماً بأن الشيخ عبد الرحمن كان صديقاً حميماً لمحمد داود أفندي رحمهما الله، وبأنه كان موهوباً بفراسة حادة وبصيرة نافذة.

فيروى أنه حالماً كان يلقي نظرة على سفرة من الأرغفة، أو على صحن به حفنة من «البتش» مثلاً نطق على الفور بعددها، وأن عدها وإحصاءها من بعد كان يؤكد صواب فراسته. إنه لأمر عجاب كثيراً ما كان يذهل المطلعين عليه ويثير حيرتهم.

وقد روى لي والدي ـ رحمه الله ـ إنه كانت له تجربة شخصية مع هذا العالم الجليل الذي كان هو أيضاً من سكان محلتنا؛ إذ كان بيته في شارع ميزران على مسافة قصيرة من بيتنا.

هذا وإن الدكتور سعيد كان يبدو في آخر أيامه بحالة صحية عادية ولم يَشكُ من سُقم أو توعك، إلى أن لبَّى نداء ربه سبحانه وتعالى ـ بصورة مفاجئة ـ بعد منتصف ليلة 4 ربيع الأول سنة 1390هـ الموافق للتاسع من شهر مايو 1970م فكان نبأ رحيله مدعاة لحزن وأسىً ذويه وأصدقائه ومحبيه تغمده الله برحمته وأسكنه فراديس جنته آمين. وقبل أن أختتم حديثي اسمحوا لي بأن اقتبس من الكلمة التي أبّنته بها صحيفة «الجرنالي دي تريبولي» ونشرتها في عددها رقم (54) ـ السنة العاشرة ـ الصادر في 14 مايو 1970 وقد ورد فيها ما يلي: «لم يعد الدكتور سعيد داود طوقد مير يكون ـ ويا للأسف ـ بين ظهرانينا! كان من شأن نبأ وفاته أن هزّنا وغمر قلوبنا أسفاً وحزناً. إنه كان من أنشط المتعاونين مع صحيفتنا، وذلك فضلاً عن كونه صديقاً عزيزاً علينا، طالما قدرنا نقاء سريرته وثراء ثقافته وأسلوب تعامله مع الناس بكل عفوية ولطف. لقد تسنت لنا معرفة الفقيد من خلال سجاياه المهنية كطبيب ماهر، كان يرى في مزاولة الطب رسالة من الواجب أداؤها في سبيل المحتاجين لخدماته.

لقد كرس الدكتور طوقدمير حياته لمهنته وأسرته وللبحث العلمي والإنتاج الأدبي، وإن نشاطه قد جعله جديراً بالشهادات الفخرية التي نالها، بالإضافة إلى شتى ألوان الاعتراف والتقدير الأخرى التي كانت تأتيه مباشرة ممن عرفوه

شخصياً، وممن كان يعالجهم، ولم يبخل عليهم برعايته المتواصلة وحنانه المستمر، وممن كانوا يتابعون ويقرأون بحوثه القيمة ومقالاته الشيقة، التي كانت تنشر في صحيفتنا.

ومما يكتسي أهمية خاصة أعماله الأدبية ليس فقط لسلاسة أسلوبها، ولكن لعوامل أخرى أيضاً من بينها غناء تحليلها التاريخي، ودقة وصف العادات والتقاليد المحلية التي انطوى عليها كثير من مقالاته.

كان استلامنا لآخر إنتاجه قبيل وفاته بأيام قلائل، وسنعمل على نشره على حلقات في أعداد مقبلة.

وعلى أثر تخرجه غادر أيطاليا إلى تركيا حيث أخذ يزاول مهنته ويواصل ـ في الوقت ذاته ـ دراسته بجامعة إسطنبول حتى تخرج بعدئذ متخصصاً في الجراحة. ونال في 1942م زمالة الكلية الدولية للجراحين.

وجدير بالذكر أن جمعية «دانتي آليغيس» منحته مؤخراً «دبلوم الاستحقاق» مع الوسام الذهبي «(انتهى الاقتباس).

وختاماً لعله من المفيد إيضاح أن الدكتور سعيد عاش بمدينة طرابلس ردحاً من الزمن في فترتين متباعدتين متباينتين هما: فترة صباه إبان الحكم الاستعماري الإيطالي، وفترة كهولته التي عاد فيها إلى البلاد وهي دولة تنعم بالحرية والاستقلال.

وعلى الرغم من أنه كان ـ رسمياً ـ من رعايا الدولة التركية فقد يجوز اعتباره، إلى حد ما، من أبناء هذه الحاضرة التي عشقها وكتب عنها كثيراً، وتربطهُ ببعض أهاليها وشائج النسب والقرابة وعلائق المودة والصداقة؛ ولذا فإنه يندرج عن جدارة ـ في عداد البحاث الأجانب الذين أبدوا اهتماماً خاصاً بتاريخ ليبيا، وألفوا فيه وحرروا عنه شتى المقالات متوخين النزاهة والتجرد أمثال: إسماعيل كمالي وعبد القادر جامي، وغاسبري ميسانا، وإيتوري روسي، وصالفاتوري بونوا، وأنجيلو ديل بوكان، وإيريك ساليرنو، وأمين الطيبي، وأحمد صدقي الدجاني.



د. عمر أبو القاسم غلام

يُعَدُّ ابن حزم (383 ـ 456هـ) أحد أعلام العصر الأندلسي اشتهر بكونه موسوعةً معرفيةً واسعةً فهو الفقيه والأديب والمؤرخ والناقد والفيلسوف.

وقد شهد له رجال الفكر القدماء والمحدَثون في ما كتب، وما طرق من أبواب المعرفة. غير أن فكر ابن حزم الخلقي لم يلق العناية الكافية؛ لأن معالجة موضوع الأخلاق في رسالته (مداواة النفوس)، كان على هيئة حِكم ونصائح كثيرة، ما جعل أفكاره تظهر للقارئ بصورة متناثرة وغير متناسقة، فهي تفتقر إلى الإطار المعرفي المتسق، وهذا غير معهود عند مفكر كابن حزم، فأغلب مؤلفاته تتسم بالوضوح والتسلسل المنطقي الدقيق.

لكن المشكلة التي تثير الدهشة، والتي يمكن طرحها في السؤال التالي: لماذا وضع ابن حزم أفكاره الخلقية على هذا النحو؟

وبحسب اطلاعنا على الدراسات السابقة نجد أنها لم تخض غمار هذه المشكلة مع أهميتها البالغة في الكشف عن الغموض المحيط برسالة ابن حزم الخلقية.

هذا ما نريد مناقشته وذلك بدراسة الملابسات التاريخية لتدوين ابن حزم رسالته «مداواة النفوس» بصفة عامة، والفصل الأول منها بصفة خاصة يتضمن خلاصة فكره وتجاربه الخلقية كما سنرى، وقد آثرت أن يكون البدء بالمحور الأول الذي يرتكز على الفترة الزمنية التي كتب فيها ابن حزم هذه الرسالة، فقد أشار في مقدمتها بأنه أنفق أكثر عمره في تدوينها، ما يوحي أن زمن تأليفها تم في فترة متأخرة من حياته. يقول ابن حزم في هذا الصدد:

«أما بعد فإني جمعت في كتابي هذا معاني كثيرة أفادنيها واهب التمييز تعالى، بمرور الأيام وتعاقب الأحوال بما منحني عزَّ وجلَّ من التهمُّم بتصاريف الزمان والإشراف على أحواله، حتى أنفقت في ذلك أكثر عمري»[1].

ومما يؤيد هذا حِكَم ونصائح ابن حزم الخلقية التي تدل على تجربة وخبرة واسعة في الحياة، وعلى سبيل المثال لا الحصر يقول: «وجدت المشاركين بأرواحهم أكثر من المشاركين بأموالهم، هذا الشيء طال اختباري إياه، ولم أجد قط على طول التجربة سواه، حتى قدَّرت أنها طبيعة في البشر»[2].

فضلاً عن ذلك ذكر ابن حزم ضمن محتوياتها عيوبه الجسمية والنفسية، التي ظل فترة طويلة من الزمن يجاهد نفسه إلى أن تخلص من أكثرها[3].

بعدما تمت معرفة تدوين رسالة (في مداواة النفوس) بالإمكان الدخول في محاولة فهم الغموض من كتابة شيخنا أفكاره الخلقية فيها بطريقة غير منهجية كما أشرنا.

---

(1) ابن حزم في مداواة النفوس، تحقيق إحسان عباس، الجزء الأول/ بيروت/ المؤسسة العربية للدراسات والنشر 1981 ص333.

(2) ابن حزم، المصدر السابق ص350.

(3) ابن حزم، المصدر نفسه ص354.

لقد ذكر ابن حزم في كتابه التقريب (لحدّ المنطق) بأن له مؤلفاً في الأخلاق بعنوان (في أخلاق النفس) وقد رأى الدكتور إحسان عباس[4] المحقق لرسائل ابن حزم بأن هذا الكتاب هو نفس رسالة (في مداواة النفوس).

لكن إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن كتاب (التقريب لحدّ المنطق) الذي أشير فيه إلى كتاب الأخلاق، كان من جملة ما ألّفه ابن حزم في زمن مبكر؛ أي ما بين (416 ـ 420هـ)[*] فإنه يمكن القول إن هذا الكتاب الخلقي ليس هو نفس الرسالة كما رأى الدكتور إحسان، بل ربما يكون من بين كتبه المفقودة في إشبيلية، ولذا أعاد ابن حزم في أواخر حياته، تدوينه في هذه الرسالة.

ولكي نزيد الأمر وضوحاً نقول إنه بعد فرار ابن حزم من المعتضد[**] بن عباد، واستقراره أواخر سنيّ حياته في بلدته (تربة)، وسماعه فيها بإحراق كتبه في إشبيلية[5]، رثى ذلك قائلاً:

وإن تحرقوا القرطاس لا تحرقوا الذي	تضَمَّنه القرطاسُ بل هو في صدري
يسير معي حيثُ استقلَّتْ ركائبي	وينزلُ إنْ أَنزلْ ويُدْفَن في قبري[6]

لذلك اضطر ابن حزم وهو في هذه الحالة من الألم والحزن والحسرة أن يسترجع ذاكرته، ويعيد تجميع وتلخيص تجاربه وأفكاره الخلقية بصورة مضطربة

---

(4) انظر إلى هامش رسائل ابن حزم الأندلسي، الجزء الرابع ص318.

(*) استناداً على ما ذكره ابن حزم في كتابه (التقريب لحدّ المنطق) عن اعتقاله على يد المستكفي ما بين 416 ـ 418هـ. كذلك ذكر فيه أنه أثناء تأليفه هذا الكتاب ألف صاحبه ابن شهيد المتوفى عام 425هـ كتاباً في البلاغة. انظر رسائل ابن حزم، الجزء الرابع ص346، 356.

(**) المعتضد بني عباد هو حاكم إشبيلية ما بين (433، 466هـ) الذي أراد قتل ابن حزم بسبب تشهيره بفضيحة ادعاء بني عباد لرجل حصري بأنه هشام المؤيد بعد وفاته باثنتين وعشرين سنة وأنهم يحكمون باسمه. والجدير بالذكر أن الخليفة الأموي هشام المؤيد توفي عام 403هـ وأن ادعاء هشام المؤيد بدأ من حوالي عام 425هـ وانتهى عام 451هـ عندما قطع المعتضد الدعوة الهاشمية بإعلان موته المزعوم، وأنه تولى الخلافة الأموية بعده. انظر: ابن حزم، الملحق، تحقيق الجزء الثاني من رسائل ابن حزم، ص196، ص204.

(5) ابن بسام المصدر نفسه ص252.

(6) المصدر نفسه ص342.

(في رسالته مداواة النفوس)، مع إضافة الكثير من الحكم والنصائح أثناء تدوينها، فالشيخ هنا لا يؤلف بمنهج مرسوم بقدر ما هو يستدرك لما كتب سابقاً.

وعطفاً على ذلك فإنه من خلال اطّلاعنا على جملة مؤلفات ابن حزم اتضح أنه كان مهتماً بمجال الأخلاق بقدر اهتمامه بالمجالات المعرفية الأخرى، وأنه كان يعالج مسائل الأخلاق، بمنهجية متّسقة[*]، ومختلفة تماماً عما هو الحال في رسالته (مداواة النفوس) وهذا ما يبعث على القول إن كتاب ابن حزم الخلقي المفقود قد ألفه بطريقة منطقية مثل مؤلفاته الأخرى.

ومن ثم ندحض ما ذهب إليه بعض الباحثين من أن ابن حزم لم يهتم بالكتابة في مجال الأخلاق إلا في الفترة الأخيرة من حياته، مبررين ذلك بكونه منشغلاً بتوطيد المذهب الظاهري ونشره من جهة، بالدفاع عن الدين الإسلامي الذي استنفد كل طاقاته من جهة أخرى، فلم يجد فسحة من الوقت لتأليف كتب في الأخلاق ما عدا رسالته الوحيدة هذه[7].

وهذا يقودنا إلى الدخول إلى المحور الثاني المتعلق بإشكالية زمن تدوين الفصل الأول من الرسالة المذكورة.

وبِغَضِّ النظر عما تحمله كتابة ابن حزم المنهجية من خلل منطقي في تركيبتها البنيوية، فإن ما يهمنا هنا أنه لم يتوقف عن الكتابة في مجال الأخلاق، حتى في أواخر سنيّ حياته، فرسالته (مداواة النفوس) أخضعها أيضاً لعدة تحويرات، نتبيَّنها من الفصل الأول، فبعد مقارنته الفاحصة مع بقية فصولها، تبين أنه على الرغم من موقع وجوده في بدايتها، إلا أن زمن تدوينه قد تم بعدها، واعتمدنا في ذلك على ثلاثة أمور:

(*) على سبيل المثال باب قبح المعصية، وباب التعفف التي ختم بهما ابن حزم (رسالته طوق الحمامة) وحديثه عن اللذات التي استهل به (كتابه الأحكام في أصول الأحكام) وإشارته الخلقية في (كتابه التقريب لحد المنطق) انظر ص166 ـ ص341.

(7) عبد الغني عبد المقصود المرجع السابق ص143، 144.

الأول: أن الفقرات العملية في عدة فصول من رسالة (في مداواة النفوس) تتشابه، إلى حد كبير، مع معظم الفقرات العملية في الفصل الأول[*] ويدل هذا على أن شيخنا انتقى عدة فقرات من عدة فصول من رسالته الخلقية، وضم شملها في الفصل الأول منها، ثم أضاف لها ثلاث فقرات نظرية من بينها مفهومه لطرد الهمّ، الذي تحدث فيه بشيء من التفاصيل بالنسبة لجميع فقرات الفصل الأول.

الثاني: أن محتويات الفصل الأول من الرسالة قد أخذ النصيب الأوفر من اهتمام الباحثين، ولا سيما مفهومه لطرد الهمّ، ولنأخذ مثلاً ما ذكره الدكتور عبد الغني عبد المقصود حين قال: «. . . . فأحياناً تعتمد على التأمل الواعي كما نرى في الفصل الأول الذي سجل فيه كثيراً من الأفكار التي استوحاها من تأمله في أحوال الحياة والناس. . . »[8].

ويقول في موضع آخر عن طرد الهم: «وإذا حاولنا أن نتعرف على رأي ابن حزم في الغاية العليا للأخلاق، وجدنا أنه يطالعنا بنظرية جديدة تفرد بها أطلق عليها مصطلحاً مبتكراً هو «طرد الهم»[9].

الثالث: مما يعزز أن ابن حزم طور فكره الخلقي في الفصل الأول من الرسالة، أنه على الرغم من طرح أفكاره فيه على هيئة فقرات منفصلة كسائر فصول الرسالة إلا أن التمعن الدقيق فيها يمكن من إعادة ترتيبها بصورة منطقية، ومن ثم إيجاد منظومة معرفية متسقة، يكون مفهوم طرد الهمّ المحور الأساسي لها، فطرد الهم خيط جامع وعامل مشترك لما بعده، وليس مجرد أفكار خلقية متناثرة.

لذلك يمكن القول إن هذا الفصل بما حمل في جوفه من دلالات

(*) قارن الفقرة 34، 75، 107، 130، 150، 195، 161، في عدة فصول من الرسالة مع الفقرة 4، 8، 9، 11، 13، 14، 16، في الفصل الأول، ابن حزم المصدر السابق.

(8) عبد الغني عبد المقصود المرجع السابق ص148.

(9) المرجع نفسه ص185.

ومضامين معرفية، يعد خلاصة فكر وتجارب ابن حزم الخلقية، وبالتالي لا يكون زمن تدوينه إلا بعد بقية فصول الرسالة.

وقد يتساءل البعض هنا: إذا كان ابن حزم قد وضع زبدة أفكاره الخلقية في الفصل الأول من رسالته الخلقية فلماذا طرحها بشكل خاص؟

وهذا السؤال يضعنا عند الإجابة أمام احتمالات متعددة أهمها:

1 ـ يمكن أن يكون ابن حزم وضع خلاصة تجاربه وزبدة أفكاره بعبارات موجزة في الفصل الأول من رسالته الخلقية، ولم يفصح عنها، وبل ترك مهمة معرفتها للباحثين من بعده، ويمكن فهم ذلك من تلميح ابن حزم بإشارات موجزة في مقدمة رسالته حيث قال: (... ورقمت كل ما سبرت بهذا الكتاب، لينفع الله تعالى به من شاء من عباده، ممن يصل إليه، ما أتعبت فيه نفسي، وأجهدتها فيه وأطلت فيه فكري، فيأخذه عفواً، وأهديته له هدياً، فيكون ذلك أفضل له من كنوز المال وعقد الأملاك إذا تدبره ويسره الله تعالى لاستعماله...)[10].

ويقول في موضوع آخر عن مفهومه لطرد الهم «فلما استقر في نفسي هذا العلم الرفيع، وانكشف لي هذا السر العجيب، أنار الله تعالى لفكري هذا الكنز العظيم...»[11].

2 ـ أو لعله وضع مقدمة لما ورد تفصيله فيما بعد، ولم يدرك النُّسَّاخ أو المحققون هذا المعنى، فوضعوا ذلك في فصول مستقلة وأطلقوا عليها من عندهم الفصل الأول، هذا إذا لم يكن خاتمة لما سبق تفصيله في بقية الفصول وهو أقرب الاحتمالات لعالِم عُرِفَتْ عنه الدقة المنهجية في عرض أفكاره في جميع كتاباته.

3 ـ أو لعل الأمر يعود إلى طلابه الذين كانوا يُدَوِّنون أهم النقاط التي كان

---

(10) ابن حزم في مداواة النفوس ص333 ـ 334.

(11) المصدر السابق 337.

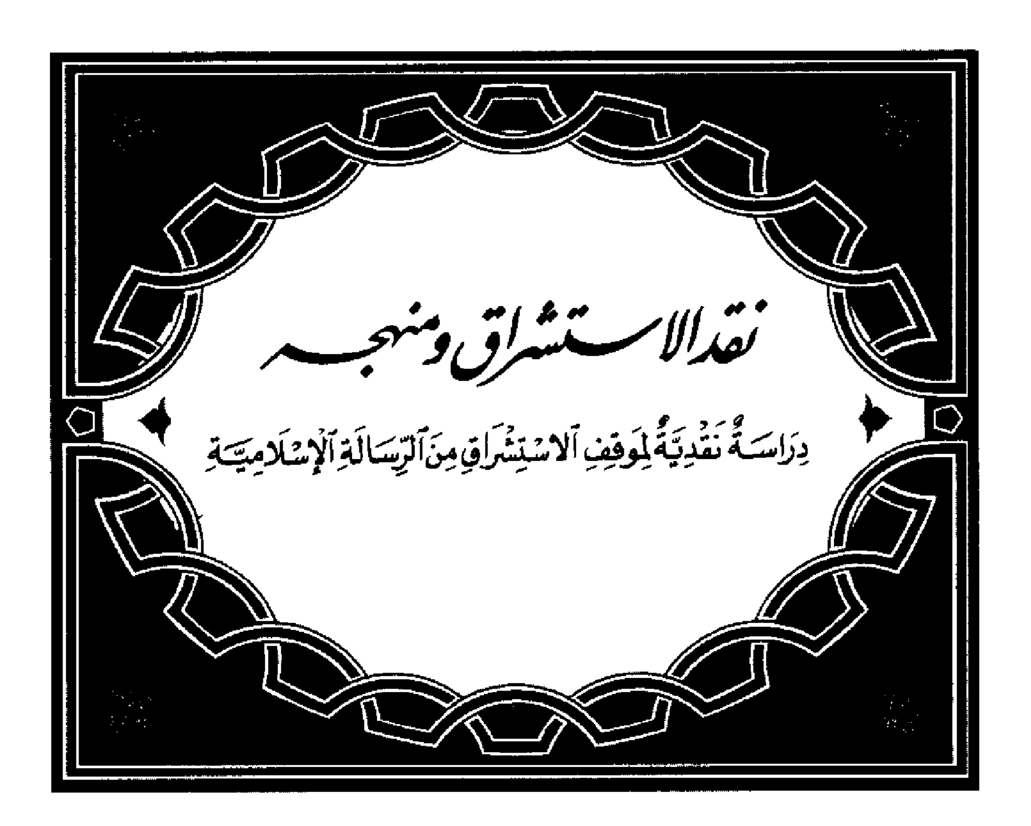
يعقب بها ابن حزم عادة بعد فراغه من بعض الموضوعات، ثم جاء النُّساخ فنسبوا ذلك لابن حزم، أو أن ذلك كان إحياء منه وإعادة لما سبق له تناوله بشكل موسع بعد أن علم بحرق كتبه، وخشي أن تصير تلك الأفكار القيمة إلى عالم النسيان فاكتفى بتدوين أهمها.

4 ـ أو لعلها كانت بداية مشروع لبحث كان ينوي تطويره بصورة موسعة، غير أن وفاة ابن حزم حالت دون تدوين مشروعه الأخلاقي بصورة متكاملة، مثلما لم يكمل كتابة المسائل الفقهية في كتابه (المُحَلَّى).

وأياً كان الأمر فقد خاض ابن حزم تجربة خاصة في علم الأخلاق، وتطرق إلى مباحث أنار بها السبيل أمام من جاء بعده من الباحثين «وعبر بها عن اتجاه إسلامي عام، يرى فيه أن غاية السلوك الصحيح ينبغي أن يكون للآخرة وهو يعصم صاحبه من الهم والحزن الذي سيحقق لمن يتجهون لغاياتهم في الدنيا[12].

وفي الختام أطمح أن تكون هذه الإطلالة السريعة على فكر ابن حزم حافزاً للقارئ، ودافعاً له إلى الاطلاع على موضوع الأخلاق في فكر ابن حزم الذي يبدو مختصراً في مادته، ولكنه يحوي فكراً لا يقل أهمية في موضوعه عن مؤلفاته الأخرى.

(12) مناهج البحث في العلوم الإنسانية ط ع/ 1991 دار الدعوة الإسكندرية ص131.



صلاح الجابري

تحديد الرؤية

1 ـ مدخل منهجي:

اتخذت معالجة مسألة القرآن، كواقعة تاريخية، لدى المستشرقين صوراً متعددة، على الرغم من أنها متوحدة حول قطب مركزي، يمنحها بعداً تاريخياً خاصاً، يميزها عن الصورة التي ينظر من خلالها المسلمون إلى القرآن الكريم. تتمثل هذه المركزية بالتشديد على استقطاب الإمكانات العلمية (التاريخية واللغوية والأنثروبولوجية) لإثبات بشرية القرآن، وإلغاء مصدره الإلهي، وقد تفاوتت المحاولات بين التصريح والتلميح.

إن منهجاً من ذلك النوع، من الصعوبة دحضه كلياً وتبديله بنقيضه؛ ذلك أننا نعلم أن إثبات مسألة الوحي ليست من الأمور العقلية التي يمكن تحقيق

إجماع بشري حولها. ويبدو جلياً أن إثبات ذلك تم بقرينة التصديق بالنبوّة، وهذا النوع من المصدرية (النبوّة) ليس من السهولة تحويله إلى نظرية منطقية، يمكن أن تؤخذ مأخذ البديهيات، ولا سيما أنها تنطوي على مضمون سلب العقل، والتصريح بعجزه عن بلوغ كنه الحقيقة الخفية، والعصية على الإدراك الطبيعي.

من هنا تزداد المشكلة تعقيداً على الباحث الإسلامي الذي يسعى إلى إقناع دعاة العقلانية الحديثة بجدوى النموذج النبوي، وبمحدودية الطاقات العقلية البشرية. إن فيلسوفاً مثل كانط كان قد حاول البرهنة على محدودية العقل، وعلى أن الأدوات المعرفية (المنطقية) إذا تجاوز فيها العقل حدود العالم الطبيعي، سيوقعه ذلك في نقائض لا يسهل حلها إلا بالتراجع إلى الحدود الطبيعية، لكن نقدية كانط لم تكن نقدية تقويضية (سلبية) بقدر ما كانت نقدية بنائية؛ ذلك أنه جعل للعالم الآخر (الميتافيزيقا) بناء عملياً يخلو من الترابط الحتمي الذي تفرضه طبيعة البحث المنطقي فيما هو طبيعي[(1)]. على الرغم من أننا نرى أن سبب ذلك كان في وقوعه أسيراً لصورية لم يستطع الخروج منها. لقد انطلقت من نقدية كانط هذه معظم الصيحات النقدية الحديثة، بدءاً بالوضعية المنطقية، ومدرسة فرانكفورد، والتفكيكية والمدرسة الماركسية الجديدة، لكن النقد الذي مارسته المدارس المعاصرة هذه، كان نقداً يسعى إلى تقويض أركان البناء الواقعي للميتافيزيقا، وليس كما هو الحال في النقد الكانطي، الذي توقف عند حدود التقويض الإبستمولوجي[(2)]، وهكذا فإن المدارس الجديدة تلغي الميتافيزيقا، وواقعها من الوجود.

ولو تتبعنا الموقف النقدي، تاريخياً وجدنا أن النقد تفاوت بين الإقصاء

---

(1) كانط، عما نوئيل، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، بلا تاريخ، ص137.

(2) أعني محاولة كانط البرهان على عجز العقل المحض عن إثبات موضوعات تقع خارج حدود التجربة الممكنة، مثل الله والحرية والخلود، وإيضاحه أن استخدام المبادىء القبلية خارج حدود التجربة الممكنة يوقع العقل في «تخبط عشوائي وتيهان متهور». انظر: كانط، المصدر السابق نفسه، ص38 و39.

والبناء، أو السلب والإثبات، وقد مثّل بيرون والسفسطائيون قديماً، وهيوم، والمدارس المعاصرة حديثاً، الطرف الأول، في حين مَثَّلَ كل من سقراط قديماً، والغزالي في اللإسلام، وكانط حديثاً الطرف الثاني من ثنائية النقد هذه.

وتمثل المدارس المعاصرة امتداداً للنقد السلبي القديم في موقفها من مسألة الوجود ولواحقه، لكن المدارس المعاصرة في وضع أفضل بكثير من المدارس القديمة (السلبية)؛ ذلك لأنها وجدت في العلم بديلاً عن الميتافيزيقا، وبالعقلانية المرتبطة بحدود التجربة والحس بديلاً منهجياً، في دراسة الوجود ولواحقه، عن المنهج العقلي المرتبط برؤية حدسية ـ منطقية (بديهية) مستقلة عن التجربة الحسية. وإذا كان ارتباط العقل برؤية حدسية قد مهد السبيل أمام المفكرين المسلمين لإثبات النبوة والعالم الإلهي[3]؛ فإن ارتباطه بالتجربة الحسية حصر الواقع، في المنظور العقلي، بما هو مادي، ما أدى إلى بروز نظرية تماهي المادي والواقعي وإلغاء الميتافيزيقي[4].

وأمام هذا الإلغاء لا يمكن أن نلتمس نقطة ابتداء مشتركة مع المحدثين، إلا إذا عدنا إلى براهين ابن سينا والفارابي حول ضرورة النبوّة، وهي رؤية لا وجود لموضوعها، في عرف مذهب الحداثة، وبالتالي لا معنى لها. ولذلك فإننا إذا لم نضع أقدامنا على أرض صلبة فلا يمكن أن نخطو إلى الأمام بثبات، وقد لا نخطو أبداً. فإذا بدأنا بما هو ميتافيزيقيّ فلن ننتهي إلى شيء مشترك مع

---

(3) ارتبطت نظرية المعرفة عند فلاسفة الإسلام برؤية إشراقية، بل ترددت لدى الفيلسوف الواحد بين العقل والإشراق. فقد ارتبط إمكان المعرفة العقلية ذاتها لدى كل من الفارابي وابن سينا برؤية إشراقية فيضية، تمثلت بفاعلية العقل الفعال في نقل العقل من حالة القوة، أو الاستعداد المحض، إلى التعقل الفعلي. وارتبط إمكان النبوة بهذا العنصر الإشراقي وبدرجة وعمق الاتصال به. ولذلك فإن ارتباط تسويغ إمكان المعرفة بذلك العنصر الحدسي هو الذي مهد للتنظير للنبوة من داخل النسق الفلسفي وليس من خارجه.

(4) عملت الفلسفة المادية الديالكتيكية على المماهاة بين المفهومين الفلسفيين الواقعي والمادي، وتعبر هذه المماهاة، في الأوساط الفلسفية المعاصرة، عن إحدى البداهات التي لا تقبل الجدل. وقد انطلق النقد الفلسفي المعاصر للأنظمة الميتافيزيقية من هذه المقدمة، التي التمسوا لها تأصيلاً فلسفياً عند كانط في تقييده البناء القبلي للعقل النظري في حدود التجربة الحسية.

المدارس الحديثة أبداً؛ لأننا في عرفهم الفلسفي، نبدأ من اللاشيء الذي لن يفضي، بطبيعة الحال، إلى شيء. وكما يقول علماء الفيزياء المعاصرون بأننا إذا لم نتحرك بالسرعة نفسها؛ فلن نصل إلى معلوماتٍ واحدة عن الطبيعة. وإذا كان الأمر هكذا في العلوم الطبيعية، فكيف سيكون الأمر في المسائل الإنسانية؟! علينا إذن أن نضع أقدامنا جنباً إلى جنب مع المُحدَثين، ثم نحاول، أن نثبت لهم، إن استطعنا، أن خطواتهم عرجاء.

وسواء كنا مع الحداثوي، أو مع المستشرق التقليدي، مهما اختلفت درجة التطور المنهجي لديهما، فإن الجهدين، فيما يخص القرآن، سيلتقيان في نقطة مشتركة، وسيتقابلان مع الداعية الإسلامي المنطلق من مواقع الميتافيزيقا، في فعل إقصاء متبادل. والحل الذي نفترضه في هذا البحث هو الانطلاق من نقطة شروع واحدة، ولا سيما إن الأرضية التي يبدأ منها داعية الحداثة غير مستنكرة ولا ملغاة من وجهة نظر الفكر الإسلامي، وإنما توضع وضعاً مغايراً لوضعها الحداثوي، بمعنى آخر تتحول من مستوى القاعدة إلى مستوى النتيجة، ومن مستوى المعيار إلى مجرد خيار، ومن مستوى الشرط إلى مستوى المشروط.

ونجلي للأذهان حقيقة، ربما لا تسلّم بها العاطفة، لكنها واقع، وهي سهولة الادعاء ببشرية القرآن وإلغاء مصدره الإلهي. وليست هذه السهولة موضوعية (أي خاصية ذاتية في القرآن)؛ بل سهولة ذاتية للإنسان، بمعنى آخر، إن الإنسان يمكن أن يتحدى أو ينكر أو يعاند، فهذا ليس أمراً مستحيلاً ولا عَصِيّاً ولا غريباً؛ بل إنَّ فرضَ وجودِ نظام مغاير للقرآن أمرٌ واقع، وقد شهدته التجربة الإنسانية بالفعل. إن مسألة أفضلية النظام الوضعي أو النظام الإلهي، أمر تتدخل فيه العناصر الذاتية (العنادية والاستعلائية). ولذلك اتخذ العناد الحداثوي طابع إضفاء خصائص التجربة الإنسانية على التجربة الإسلامية، وكانت محاولة إثبات بشرية القرآن نقطة الشروع في تدشين ذلك المسعى. ونتسائل: هل يتضمن التنكر والعناد الإلغاء بالضرورة؟ الجواب هو أن الإنكار يحتمل القيمتين الإلغاء وعدم الإلغاء. والذي يعين الإلغاء، أو على الأقل يرجّحه، هو الدليل العلمي.

علينا إذن أن نبدأ من الإنكار لا من الإثبات، من السلب لا من الإيجاب، بل قل من الحداثوي لا من الإسلامي، ومن المادي لا من الميتافيزيقي. وذلك يدعونا أن نبدأ من مسوّغات الإنكار، ثم منهجية الإنكار، ثم نتائجه. وأعتقد جازماً أن جميع صور الإنكار التي مارسها الاستشراق في شأن القرآن، لم تنته إلى نتيجة حاسمة (بالمعنى العلمي) بالنسبة للمستشرقين أنفسهم، قبل غيرهم، وهذا هو معنى قولنا إن الإنكار لا يفضي، بالضرورة، إلى الإلغاء.

إذن ليس من الحذاقة المنطقية ولا الفطنة العلمية، محاولة إيجاد أدلة تستنكر المصدر الإلهي للقرآن أو الرسالة الإسلامية، ما دامت الرسالة ذاتها غير قائمة على موضوعات تلك الأدلة. إن تقويض نظام ما وإلغاءه يشترط إلغاء أسسه ذاتها، وليس بإيجاد سبل أخرى لبناء نظام مغاير، فليس ضرورياً أن يلغي النظام الجديد النظام السابق، ولكن يمكن لأحدهما أن يُقصِي الآخر فقط. ولذلك فإن النقد الاستشراقي والحداثوي للقرآن الكريم والرسالة الإسلامية من ذلك النمط عينه. فهو يضع أسساً مغايرة لأُسس الرسالة الإسلامية لصنع مفارقة عقلية وهمية بين الإسلام وتلك الأُسس التي منحها طابعاً معيارياً مطلقاً. ولذلك لا بد من تعديل الصورة وإلغاء تلك المفارقة بإيجاد تفسير آخر للرسالة الإسلامية ينسجم مع تلك الأُسس القبلية، ويلغي مصدرها الإلهي. وينتهي إلى استنتاج فحواه أن الرسالة الإسلامية مجرد سلطة سياسية مغلّفة بوشاح لاهوتي أو ميتافيزيقي[5]. وهم يطلقون هذه الأحكام بأذهان معبأة بالمفهوم المسيحي للدين، وموقفه الإيديولوجي من الفكر في العصور الوسطى.

---

(5) وجد بعض المستشرقين في الفتوحات الإسلامية ذريعة لتعميم دوافع بعض قادتها على الرسالة ذاتها بما فيها دعوة الرسول ذاتها. فهذا رودنسون يصف الفتوحات بأنها توسع عربي دوافعه الحقيقية اقتصادية دينية إذ يقول: «من المتعارف عليه من وجهة النظر التقليدية اعتبار الانتصارات العربية أحداثاً دينية بحتة. . . ، ولكن في بداية القرن التاسع عشر فقط، بدأ يثار تساؤل حول ما إذا كان الدافع الديني لم يشكل سوى غطاء أيديولوجي أو قناع روحي أو ديكور ظاهري. . لضرورات أكثر عمقاً»، أنظر: رودنسون، ماكسيم، حياة النبي والمشكلة الاجتماعية لأصول الإسلام، ترجمة، الدكتورة زينب رضوان، مجلة الفكر العربي، العدد 32، 1983، معهد الإنماء القومي، بيروت، ص7.

ولذلك فنحن إن بدأنا معهم من تلك الأُسس المفروضة ذاتها، فلن ننتهي إلى إلغاء الرسالة السماوية، بل سنكون جميعاً في وضع من يرسم خطاً مستقيماً موازياً لخط مستقيم آخر قد لا يلتقيان في أساس واحد (في عالم مستوي الأبعاد). لكن الخطوط الكونية ليست مستوية، ورؤوس الخطوط معدة للتقاطع أو الالتقاء في عالم غير مستوي الأبعاد، وإنّ التقاء الخطوط المادية بالأبعاد الإلهية أمر حتمي، كالتقاء نقاط محيط الدائرة.

2 ـ المنهج العلمي:

في عصر بزوغ الحضارة الحديثة تبلور المنهج العلمي من خلال البحث التجريبي في مجال العلوم الطبيعية والإنسانية. وقد تطلب ذلك المنهج جهوداً جبارة لتجريد الفكر العلمي من دوغمائية الكنيسة، وسلطتها غير المبررة على العقول، كما تطلب تضحيات شخصية من قادة العلم بلغت حد النفي والإعدام حرقاً. لكن مسيرة الفكر الموضوعي المرتبطة بوعي كامل بالحقيقة لا بد أن تنتصر، ولا بد أن يثوب رجال الكنيسة إلى رشدهم ويعترفوا بالحقيقة التي وقفوا بوجهها من دون مسوغات عقلية. لذلك تقهقرت سلطة الكنيسة أمام المد الجارف من النهوض العلمي، وأذعنت العقول المتحجرة إلى صوت الحقيقة المثبتة بالتجربة الحسية، والتي بلغت حد اليقين العلمي.

هكذا بدأ الفكر العلمي يشق طريقه ويفرض سلطته على العقول. فتمكن الإنسان من الطبيعة إلى حد التدخل في عملها وخلق تحويرات، ضرورية أو غير ضرورية، ابتكرها خياله اللامحدود المرتبط بميول حب الذات.

ولما كانت الموضوعات الأولية للعلم هي موضوعات مادية، لذلك افترض المنهج العلمي أن كل ظاهرة طبيعية تتحكم بها مجموعة عوامل مادية يجب الكشف عنها وتحديدها بدقة. ولا يقتصر هذا الأمر على العلوم الطبيعية فحسب، بل يشمل العلوم الإنسانية أيضاً، بما فيها العلوم الدينية المبنية على أصول ثابتة. ولذلك فإن كل ظاهرة إنسانية أو دينية يمكن إرجاعها، من حيث المبدأ إلى مجموعة عوامل تاريخية وأنثروبولوجية ساهمت في تشخيصها. وقد

ساهم في تعزيز هذا المنهج والرؤية اكتشافات عديدة حدثت في الأنثروبولوجيا والأتنولوجيا، وجينانولوجيا المعرفة، فضلاً عن التطور الكبير الذي أصاب علوم اللسانيات الحديثة.

ويجب أن نلفت الانتباه إلى أن هذا التعليل بالنسبة للدين ليس على إطلاقه، بل يجب تقييده، فالظاهرة الدينية السماوية لا يكفي في تفسيرها الركون إلى المنهج المادي وحده من دون النظر إلى تأثير مصدرها السماوي في إرادة الإنسان حامل الرسالة.

3 ـ نحو فهم إسلامي للمنهج العلمي

إن المنهج العلمي الذي يعتقد المستشرقون أن الناقدين الإسلاميين يفتقرون إليه، بل يرفضونه، هو المنهج الذي ينظر إلى أي ظاهرة كونية، سواء كانت طبيعية أو دينية، على أنها منبثقة عن سبب أو مجموعة أسباب مادية. وهذا المنهج هو الذي بنيت عليه رؤية الحداثة، وهي محاولة لعلمنة الفكر بشكل مطلق، وتجريده من أية أبعاد روحية أو دينية. وبناء على ذلك يتحدد مفهوم العقلانية الحداثوية، بوصفها عملية التفكير التي تسعى إلى التماس أسباب مادية متنوعة (قريبة أو بعيدة) للظواهر الكونية بمختلف أشكالها، وتتحدد الرجعية، مقابل ذلك، بأية محاولة لالتماس أسباب إلهية أو روحية لكل أو بعض الظواهر الكونية.

والحقيقة أن التوجهات العلمانية الحديثة سواء في الغرب أو في عالمنا الإسلامي، ما هي إلا محاولات لأدلجة العلم وإدخاله ضمن إطار ضيق جداً، هو الإطار المادي. ولذلك فالعلمانية تعبير جديد عن مذهب شمولية المادة أو المادية الشاملة التي تستبعد من الوجود أبعاده الأخرى، وتفهمه في بعده المادي فقط.

إن إطلاق صفة العلمية على هذا التفسير الأيديولوجي شيء مجانب للصواب تماماً، وتضليل واضح لا يقل قصوراً عن نظرية ترفض المادي، بل تنكر وجوده، وتفسر الكون تفسيراً روحياً فقط.

والحقيقة أن الرؤية العلمية أوسع من المفهوم المادي، فهي رؤية موضوعية لا تتقيد بالتفسيرات الأيديولوجية الضيقة. وإذا نظرنا إليها بحياد، ومن دون مسبقات أيديولوجية، فإن الفرضية الملائمة (الموضوعية) التي تسود البحث العلمي الدقيق، هي انفتاح الرؤية العلمية على إمكانات مستقبلية وأبعاد معرفية أخرى للعالم، بما فيها الإمكانات المتعلقة بطبيعة الإنسان الروحية. ومهما بلغ تحول الرؤية العلمية، فلا يمكن إنكار الجانب المادي، لكننا ننكر شموليته بوصفه تفسيراً وحيداً وشاملاً للعالم. ولذلك لا يمكن تقييد الرؤية العلمية بالبعد المادي وحده، أو بالبعد الروحي وحده، بل هي تستوعب الإمكانات المحتملة بقطع النظر عن طبيعتها.

والحقيقة أن الفكر الإسلامي ليس أحد هذين المذهبين، فلا هو بالرؤية المادية الشاملة، ولا الروحية الشاملة. فعلى الرغم من أن المذهب الثاني ظهر في تاريخ الفكر الإسلامي على يد المذهب الأشعري، ونظَّر له الغزالي، إلا أنه لا يمثل كل التركيبة الفكرية للإسلام، إذ شهد تاريخ الفكر الإسلامي مذاهب تؤمن بالأسباب الطبيعية، ولا ترى في ذلك تناقضاً مع الإيمان بالقدرة الإلهية والمُسَلَّمات الدينية، وهذا ما مَثَّله مذهب الاعتزال.

إذن ليس من الموضوعية نسبة جميع الظواهر الكونية (طبيعية ودينية) إلى أسباب واحدة. وإذا كان الفكر الإسلامي لا يؤمن بالمادية الشاملة، فإنه يذهب إلى أن الظواهر الطبيعية تحددها عوامل طبيعية ـ مادية، في حين لا يعلل الظاهرة الدينية الحقيقية بسلسلة العوامل المادية فقط (وإن كانت هذه ذات قيمة كبيرة)، بل يشدّد على مساهمة أسبابها الحقيقية، بوصفها معلولة لعلة خارج الطبيعية؛ إذ ليس من الموضوعية العلمية تجاهل العامل الحقيقي وراء الظاهرة، والبحث عن عوامل ثانوية أخرى.

وبناء على ذلك لا يمكن الجزم بأن مصدر كل الظواهر الدينية مجموعة من العوامل المادية، كما لا يمكن الجزم بأن مصدر الظواهر الطبيعية هو حقائق دينية أو روحية. إذن فمن الحق القول بأن بعض الظواهر الدينية يمكن أن تنسب إلى عوامل مادية، لكن هذا لا يلزم عنه أن كل ظاهرة دينية هي نتيجة فعل أو

تفاعل مجموعة من العوامل المادية. ويعبر هذا عن رأي عقلاني متوازن يتجنب الإطلاقية الشاملة، فيلتمس لكل ظاهرة سببها الحقيقي والمناسب. فلا تقبل العقلانية الإسلامية الجزم بالمادية الشاملة للكون والحياة، كما ترفض الجزم بالتعليل الروحي الشامل للظواهر الكونية، بل تقدم حلاً وسطاً يفصل بين منهج فهم الطبيعة المادية، ومنهج فهم الحقائق الدينية، على الرغم من إيماننا بالترابط الشديد بين المنهجين، وأنهما طرفان لسلسلة واحدة.

لا يمكن الجزم، وفقاً لآليات المنهج العلمي المادي، بأن الظواهر الكونية كلّها ستستجيب بصورة حتمية لشروطه ومتطلباته، بل ستنعزل، بشكل طبيعي، مجموعة من الظواهر يعجز عن تعليلها، بسبب تجاوزها لحدوده الخاصة. وفي مقدمة ذلك الظاهرة الدينية الحقيقية (السماوية).

العلم ليس عقيدة بحاجة إلى داعية للإيمان بها. بل إن تلك الدعوة، إن وجدت، مجانية للروح العلمية، وتقع ضمن أطر التنظير الأيديولوجي للعلم. وهذا هو واقع ما تفعله المدرسة العلمانية التي تدعو إلى أيديولوجية مادية، على الرغم من أن دعاتها ليسوا علماء، بل هم، في الأغلب، أصحاب أهواء سياسية، ومصالح خاصة، مغرمون بأذواق جديدة.

لا تُستنتج العلمانية، بصورة منطقية، من العلم، ولا تشكل جزءاً من المشروع العلمي. ويرتبط الفكر العلمي بموضوعه أشد الارتباط، وهو فكر متغير دائم الحركة. وترتبط حركته باستكشافاته المستمرة، ومنهجه مفتوح لتصحيحات دائمة، ولا يقبل التقييد الأيديولوجي ـ المادي أو الروحي، على حدٍ سواء.

إن منح الفكر العلمي طابعاً أيديولوجياً أمر يسيء للعلم، وتشكل الرؤية المادية عائقاً أبستمولوجيًّا أمام المعرفة العلمية، إذ تربط الفكر العلمي بمهام خارجة عن اختصاصه، وهي لا تختلف في ذلك عن التوجه المثالي لدى عدد من العلماء وفلاسفة العلم، في مطلع القرن العشرين، إبان ظهور الفيزياء الكمية.

4 ـ النقد المزدوج:

نخلص مما سبق إلى النتجية الآتية: عالج المستشرقون الإسلام انطلاقاً من مُسَلَّمة أولى هي أن الإسلام ليس ديناً سماوياً، ولذلك يجب أن يكون تعبيراً عن إسهام عوامل مختلفة، دينية وسياسية واقتصادية واجتماعية، في إنضاج فكرة مُرَكَّبة في ذهن إنسان معين، ثم وجدت تلك الفكرة طريقها إلى الواقع، فتحولت إلى نظام اجتماعي وسياسي شامل، احتل تلك المساحة الواسعة على الأرض، وفي الفكر الإنساني.

ويختلف هذا المنهج عن الرؤية التقليدية للمسلمين التي تركز على العوامل الميتافيزيقية، وتتجاهل العوامل المادية الأخرى، والأسوأ من ذلك أنها تخلع على أهداف مادية وطموحات شخصية، وفي بعض الأحيان إجرامية، تخلع عليها قدسيةً روحية، وشرعية إلهية. وكان ذلك سبباً في تراجع الوعي بالعوامل الحقيقة التي تحرك الواقع السياسي للدولة، وتحوّل الفكر من مستوى التفكير إلى مستوى التبرير، الأمر الذي قلل من إمكانية الإصلاح السياسي والاجتماعي، إذ واجهت الحركات الإصلاحية صعوبات بالغة انتهت جميعها نهاية مأساوية يأباها الضمير الإنساني.

شطحت تلك الرؤية الرسمية إلى مستوى تعميم التقديس ليشمل شخصيات واجتهادات فردية، أو أقوال وأفعال بشرية. فأصبحت الدولة «الإسلامية»، بما تحويه من سلبيات، شيئاً مقدساً وحضوراً إلهياً، ومثلت أقوال وأفعال الشخصيات الحاكمة ووعاظهم قانوناً مطلقاً، لا يقل إطلاقية وقداسة عن النص الإلهي، فالخارج على أي منهما كافر ومارق. وامتدّت سلطة التكفير بامتداد الرؤية الميتافيزيقية لتشمل مساحة غير محددة المعالم بشكل ثابت، وتخضع للضرورات التي تحددها مصلحة الحاكم وأهدافه السياسية[6].

---

(6) برز هذا بشكل واضح في الدولتين الأموية والعباسية، إذ كانتا تفصلان، على مستوى الممارسة، بين السياسة والقيم الروحية للدين. فكثيراً ما كان القرار السياسي يتخذ بشكل مستقل عن أية معيارية أخلاقية أو دينية، ثم يأتي بعد ذلك دور الدين للبحث في داخله عن مبررات القرار السياسي، فتجري معادلة معكوسة، هي توجيه الدين سياسياً، وتغييب فكرة توجيه السياسية دينياً.

أدى ذلك كله إلى عرض العقيدة الإسلامية بصورة سيئة أمام الآخر الذي أخذ يجردها مما هو مقدس، عندما بدأ يكشف عن الدوافع الخفية، التي كان يغطيها التبرير الميتافيزيقي، للعديد من التوجهات السياسية لسلاطين الدولة وأمرائها.

ويعبّر ذلك عن تناقض بين التنظير التبريري المرتبط برؤية ميتافيزيقية محضة، وبين الواقع الحقيقي الذي تتحرك فيه الشخصيات التي تتحكم في مراكز القوة في الدولة. فبينما كانت تلك الشخصيات تسلك وفقاً لما تمليه الدوافع الأنانية، مدفوعة بعامل اقتصادي ملح (الغنيمة)، وآخر اجتماعي ـ عرقي (القبيلة)، جهد التنظير الأيديولوجي لترجمة ذلك الواقع إلى مفردات ميتافيزيقية ـ روحية عقائدية، تضفي طابعاً قدسياً ـ أخلاقياً على تلك الشخصيات، وصفة النصية والقانون على أقوالهم وأفعالهم، مبتدعة مبادىء لا وجود لها في السلوك والواقع العملي، مثّل مبدأ العقيدة.

والحقيقة أن مبدأ العقيدة واجه اضطهاداً مراً في تاريخ الدولة الإسلامية السياسي، سيما الأموية منه بوجه خاص. إذ تحولت العقيدة في الجو السياسي للدولة إلى مبرر لفعل مجموعة من الشخصيات تعمدت التسلط والقهر السياسي وراء ستار الدين، وفي ظل الخلافة المزعومة.

فلا نستغرب إذن أن يقف شخص معادٍ أو محايد (علمي) على هذا التناقض، فيكون حكمه قاسياً، ليس على تلك الشخصيات وذلك الواقع، بل على الإسلام كعقيدة مرتبطة بنص إلهي. ولذلك فإن نقد دراسات المستشرقين في ضوء ذلك التناقض والواقع المرير، ينطوي على مكابرة أو جهل، بل إن الموقف النقدي من الاستشراق لا يمكن أن يتبلور، بشكل علمي وموضوعي من دون الكشف عن ذلك التناقض في تاريخنا السياسي والتشريعي، وتحديد أخطائه وسلبياته. يجب أن يُتخذ الموقف النقدي أولاً من تراثنا السياسي، ثم يتلوه الموقف النقدي من الدراسات الاستشراقية للإسلام. ويستلزم ذلك قناعة كاملة بأن كل قول أو فعل بعد الرسول ﷺ هو من فعل البشر، أو اجتهاد فردي، لعبت في تكوينه عوامل مختلفة. فالدين لله، والتطبيق للإنسان، ولذلك هو

المسؤول عن سلبيات التطبيق. ويشترط التصحيح أن توضع تلك الأفعال والأقوال، والتنظيرات التبريرية موضع النقد والتفكيك باستمرار، لكشف العوامل الحقيقية الكامنة وراءها. ومن دون هذا النقد والتصحيح لا يمكن أن تتجلى حقيقة الدين في وجهها الصحيح. وهذا الموقف النقدي لا يمكن تحقيقه من دون أن تسود الحرية الفكرية، وقبول الرأي الآخر.

يجب أن يخضع النظام المطبق للدين إلى النقد، من أجل تمييز ما هو ديني عما هو سياسي ـ بشري مغطى بقناع ديني. فالعصر الراهن هو عصر النقد الذي يجب أن يخضع له كل شيء. ويحاول الفهم التقليدي للدين والتبرير الأيديولوجي له أن يتملصا من هذا النقد معتذرين بالقدسية، لكنهما بذلك يثيران ضدهما شكوكاً مشروعة، وبالتالي لا يمكن للفكر الديني أن يطمح إلى احترام العقل الحديث الذي يشترط في كل مشروع أو نظام اجتماعي أن يجتاز اختباره النقدي بجدارة.

ويبدو أن حمّى النقد تصاعدت في العقود الأخيرة من القرن العشرين، إذ بات واضحاً أن كل ما لا يخصع للنقد لا يمكن أن يتجاوز أزمته أمام عصر التقانة والمعلوماتية. وأزمة الدين كنظام اجتماعي ـ سياسي وفكري واضحة في عصر النظرية البيوجزيئية، والمعلوماتية، أعني إبراز دوره العقلاني تجاه مشكلات اجتماعية جديدة أفرزها التطور العلمي والتقني[7].

فهل يستطيع الدين تجاوز أزمته وشق طريقه بقوة إلى الأمام؟ لا يتقرر الجواب على هذا السؤال قبل أن تبرز من داخل الدين نفسه شخصيات أعدّت نفسها، عملياً وفكرياً، لتمحيص الفكر الديني، وإدخاله مختبر النقد الموضوعي، لتصحيح ما علق به من أخطاء العصور السالفة وسلبياتها، وتعديل بنيته الفكرية في ضوء أسس صحية وموضوعية.

---

(7) طرح العلم المعاصر تطورات جديدة فيما يتعلق بتدخل العلم بالتركيب الجيني (الوراثي) للإنسان. إذ أفرز مشكلات اجتماعية وأخلاقية عديدة، وعلى الدين أن يستوعب هذه التطورات. ولا يمكن أن يحدث هذا الاستيعاب من دون أن يعيد الدين بناء ذاته ويطور بناءه الداخلي بالنقد الذي يبعد الآراء المتحجرة، التي تعيق تفاعله مع حركية الواقع.

غالباً ما يكون الدين المقصود ليس دين الله، ولكن دين الشخصيات المسيطرة على مراكز القوّة في الدولة، والتي تملي إرادتها بدوافع أنانية وقبلية، متخذة من الدين وشاحاً لتغطية كل ما يسيء للفرد والمجتمع ويكرس الاستبداد، إلى حد أصبح الدين في نظر العديد من المفكرين المحايدين رديفاً للاستبداد ولسلطة التغلب والقهر السياسي[8].

كيف والحال هذه نستغرب حكم المستشرقين على الدين الإسلامي؟! ليس السبب في ذلك هو عدوانية المستشرق التي يسعى إلى تعميمها الموقف التقليدي للمسلمين، ولا سوء استخدامه للمنهج العلمي فحسب، بل تساهم أحداث التاريخ الإسلامي ذاتها إسهاماً جوهرياً في إبراز ذلك الموقف السلبيّ وبلورته[9].

ولا أقصد كل أحداث التاريخ الإسلامي، بل تلك الأحداث التي دفعت بعض المستشرقين إلى تعميم سلبيتها على كل التاريخ الإسلامي، يستوي في ذلك بداياته في عصر الرسول ﷺ، وما بعدها من أحداث متتالية. وقد عبر رودنسون عمّا هو ليس دينياً في تلك الأحداث قائلاً: «من المتعارف عليه من وجهة النظر التقليدية اعتبار الانتصارات العربية أحداثاً دينية بحتة، فالمعتنقين الديانة الجديدة يريدون إخضاع الشعوب التي تعتنق ديانات أخرى لهذا الدين. ولكن، في بداية القرن التاسع عشر فقط، بدأ يثار تساؤل حول ما إذا كان الدافع الديني لم يشكل سوى غطاء أيديولوجي، أو قناع روحي، أو ديكور ظاهري.. لضرورات أكثر عمقاً»[10].

---

(8) يجيز المعيار الديني للعمل السياسي عند الماوردي أن يكون السيف وسيلة للخلافة الإلهية، وإن لم يقترن بمعيار أو مبدأ العقيدة (التقوى)، بل بمبدأ الخلافة للغالب (الأقوى). انظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، ص23.

(9) اعتاد النقد الإسلامي اللاواعي أن يهاجم المستشرقين بطريقة عمياء؛ ذلك أنه يغض النظر عن عيوب الممارسة في تاريخ الخلافة، ويضعها فوق الزمن، ليهاجم المستشرقين من منطلق ميتافيزيقي كانت الإمارة (الخلافة) ذاتها تمارس قطيعة شبه تامة معه، ولذلك فإن أحداث الخلافة (الإمارة) ساهمت في إبراز وخلق الموقف الاستشراقي السلبي من الإسلام.

(10) رودنسون، مكسيم، مصدر سبق ذكره، ص7.

والحقيقة أن الأحداث التي تلت عصر الرسول ﷺ، لا سيما في الدولة الأموية، هي التي ساهمت في إنتاج قراءة رودنسون السابقة، وتعميها على الدعوة الإسلامية من دون تمييز. وبما أننا نفصل بين الدين الإسلامي والتجارب التي تلت الدعوة النبوية الحقيقية، والتي غلب عليها طابع الصراع على السلطة، وتحكمت فيها عوامل خارجة عن الإسلام، مثل عاملي القبيلة والغنيمة، فضلاً عن وعينا بالعوامل الحقيقة التي حركت الدولة بعد الرسول، فإننا سوف نناقض آراء المستشرقين في العقيدة الإسلامية في ضوء ذلك التمييز وهدي ذلك الوعي.

أما آراء المستشرقين في المسائل التي ليست في العقيدة وأصولها، فلا تخلو من فوائد جمّة. فهي قد وجهت الوعي إلى جوانب مسكوت عنها في التراث، وإلى تناقضات حرص المنتفعون والانتهازيون على تبريرها ومنحها طابعاً مقدساً. فضلاً عن أن المستشرقين نقلوا طريقة تطبيق المناهج العلمية الحديثة على التراث الإسلامي بطريقة لا تخلو من موضوعية وحياد في بعض الأحيان، إلى حد يمكن نقدها والاستفادة منها. ولكن لدينا تحفظات شديدة على طريقة تطبيق المناهج غير الموضعية في أحيان كثيرة، التي توجهها الأحكام المسبقة والعدوانية التاريخية المرتبطة بأحقاد دينية وسياسية.

يتطلب البحث النقدي إذن وعياً تاماً بمناهج المستشرقين، بجوانبها السلبية والإيجابية، فضلاً عن الحذر من الوقوع في مزالق عديدة قد يقود إليها التطبيق غير الواعي لتلك المناهج، ولذلك أشدد على أن الاستفادة من البحث الاستشرافي ينطوي على مخاطرة كبيرة إن لم يكن مسبوقاً بوعي دقيق بمناهجه، وبموقف نقدي تفكيكي لعناصره البنائية. ومن دون ذلك قد يتعرض الباحث إلى الوقوع في محذورين، الأول: الانسياق الأعمى مع تلك المناهج ونتائجها السلبية، والثاني الرفض المطلق لكل بحث استشراقي سواء كان علمياً عقلانياً أو كان مغرضاً وليس موضوعياً. وكلتا النتيجتين سلبية بل وخيمة الأثر على الفكر الإسلامي الناهض، الذي بحاجة إلى ثورة نقدية من داخله. وإن أبناءه أكثر وعياً بعيوبه لو أصروا على أن لا يبقوا مغلقي الأعين، ومنقادين إلى مجموعة اجتهادات وآراء تحكمية تجاوزها الزمن، فغدت غريبة عن الواقع الراهن.

ولذلك فالمسلمون مدعوون إلى ثورة نقدية لتاريخ الإسلام السياسي والتشريعي، تتلوها نقلة نوعية إلى مصاف الحداثة الحقيقية المواكبة للعصر الملتزمة بأصول ثابتة.

نقد الموقف الاستشراقي من الرسالة الإسلامية

خطوات الموقف الاستشراقي:

مر الموقف الاستشراقي من القرآن الكريم والرسالة الإسلامية بثلاث خطوات، حاول أن يدلل من خلالها على بشرية القرآن ووضعية الرسالة، واختلاق النبوة. وهذه الخطوات باختصار هي:

1 ـ الخطوة الأولى تمثل محاولات إثبات أن الرسول ﷺ ليس أمياً، بل يعرف القراءة والكتابة.

2 ـ الخطوة الثانية مبنية على الخطوة الأولى، وهي بما أن الرسول يعرف القراءة والكتابة، فإنه استطاع الاستفادة من الأديان والثقافات السابقة لوضع القرآن.

3 ـ إن ادعاء النبوة هو نوع من الأمراض النفسية الصرعية، التي تجعل الشخص لا يميز بوضوح بين وعيه الطبيعي ووعيه الباطني.

التدليل على الخطوة الأولى ونقده:

إن كلمة أُمّي الواردة في القرآن الكريم لا تعني، في زعمهم، عدم القراءة والكتابة، بل اقترحوا لها عدة تأويلات:

كان سبرنجر أول من تناول هذه المسألة في كتاب من ثلاثة أجزاء بعنوان: «حياة وعقيدة محمد» (برلين 1861). فسَّر فيه معنى الأميين بأنها تعني الوثنيين، والأُمي هو الوثني. وتابعه في ذلك فنسنك بعد خمسين سنة، لكن فنسنك يضيف أن كلمة «أُمّي» مشتقة من كلمة أُمّة بمعنى الشعب الوثني التي تطابقها بالعبرية كلمة (جوا)، وتابعهما أيضاً هوروفيتز الذي رأى أيضاً أن كلمة أمي معناها وثني، وأنها مرادف للعبارة العبرية «أمة ها عولام»، أي شعوب العالم

التي يقابلها على الناحية الأخرى شعب إسرائيل[11]. ويرد عبد الرحمن بدوي رداً معقولاً على تلك الآراء، فبالنسبة لطرح فنسنك يقول بدوي إنّ كلمة (جويم) التي اشتُقّت منها كلمة (جوا)، لم تكن منتشرة ومحددة لدى اليهود بالدرجة التي تجعلها معروفة في الجزيرة العربية قبل الإسلام، لذلك فطرح فنسنك خاطىء تماماً. أما فيما يتعلق بطرح هوروفيتز فهو طرح لا يعضده دليل علمي، فإذا كانت كلمة أُمّي تعني شعوب العالم، المقابلة لشعب بني إسرائيل، فهذا فيه احتقار لتلك الشعوب، فإذا كان محمد هو الذي كتب القرآن، فمن المستحيل أن يصف نفسه بهذا اللفظ[12]. ونضيف إلى ذلك بأن هذا التميز بين شعوب الأرض وشعب بني إسرائيل لم يكن معترفاً به بين العرب ولا عند الرسول ﷺ، فكيف يمكن أن يقره الرسول. لذلك فهذا التمييز والتفسير هو إسقاط يهودي لا وجود موضوعياً له.

يرى المستشرق فرانز بهل أن لفظ «أمي» مشتق من كلمة أمة التي يعادلها باليونانية كلمة (لايكوس)، أي الذي ليست له دراية بأمور الدين. ويضيف بأن محمداً لكونه تاجراً، كان يجيد، بدون شك، القراءة والكتابة، لكنه في المقابل لم يكن يعرف شيئاً عن كتب اليهود والمسيحيين المقدسة[13]. وهذا الرأي غير علمي أيضاً إذ كيف يعقل أن يصف محمد نفسه بأنه جاهل بأمور الدين أمام المسيحيين واليهود الذين يخاطبهم باسم الدين والرسالة السماوية.

ويفهم المستشرق نللينو كلمة (أُمّي) بالمعنى العرقي، بأنها مشتقة من الأمة العربية، وأن محمداً كان مبعوثاً للعرب وحسب[14]. ولا أدري هل ينطوي كلام نللينو على تصديق بنبوَّة محمد القومية، فإذا كان كذلك، فهذا يلزمه التصديق

(11) بدوي، عبد الرحمن، الدفاع عن القرآن ضد منتقديه، مكتبة مدبولي الصغير، الطبعة الأولى، بلا تاريخ، ص16 ـ 17

(12) المصدر نفسه، ص18.

(13) المصدر نفسه، ص19.

(14) المصدر نفسه، ص19.

بألوهية المصدر القرآني، والقرآن فيه تصريح واضح على عالمية الدعوة الإسلامية، وكما يشير إلى ذلك تفسير محمد وفهمه للدعوة والرسالة.

ويضيف الدكتور بدوي رأيه أخيراً بتفسيره لكلمة «أُمّي» بأن الرسول عالمي، أي إنّ دعوته عالمية، ويسحب هذا التفسير على جميع الآيات القرآنية الواردة فيها كلمة «أميّ»[15].

وتلك الآراء خاطئة لسبب تاريخي واضح، وهو أن الرسول محمداً ﷺ الذي خوطب بوصف أُمّيّ لم يكن وثنياً. بل تشير جميع الدلائل التاريخية أنه كان موحّداً على دين إبراهيم الخليل، فلم يعبد الأصنام قط ولم يتقرّب إليها، وأكبر حادث تاريخي يدلل على انعزاله عن عبادة الأصنام، هو تعبده في مكان خاص منعزل هو غار حراء. وقد أشار المستشرق فلهاوزن إلى ذلك بقوله: «إن النبي كان أحد الحنيفية الذين أعرضوا عن الشرك الجاهلي»[16].

وبناء على ذلك فإن كلمة أمي التي نعت بها الرسول لم تعن وثنياً قط، وينسحب ذلك على جمعها أميين، فهي لا تعني أيضاً عبدة الأوثان.

أما التفسير الذي قدمه الدكتور عبد الرحمن بدوي، والذي يذهب فيه إلى أن كلمة أمي وأميين تدل على عالمية الدعوة الإسلامية، فليس سليماً، فهو لم يقدّم أي قرائن إضافية تشير إلى ذلك. فضلاً عن أننا يمكن أن نستفيد معنى العالمية من مواضع أخرى في القرآن الكريم، على سبيل المثال قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾[17]، وقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾[18]... إضافة إلى آيات أخرى تصرح بوضوح أن

---

(15) المصدر نفسه، ص21 ـ 22.

(16) فلهاوزن، يوليوس، تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية، ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، مراجعة الدكتور حسين مؤنس، القاهرة، 1958، ينظر تعليق المترجم في الهامش رقم 1 من الصفحة رقم 1، حيث يقول المترجم: «على أني لا أعرف من مصنفات المؤلف الأخرى سوى اعتبار النبي عليه السلام أحد الحنفية الذين أعرضوا عن الشرك الجاهلي».

(17) سورة الأنبياء، الآية: 107.

(18) سورة سبأ، الآية: 28.

الرسول ﷺ مرسَل إلى الناس جميعاً. ولا تشير كلمة أمي إلى هذا المعنى أبداً، ولا سيّما وأنّ الدكتور بدوي اعترض على نللينو الذي عدها مشتقة من الأمة العربية، فكيف يسوغ له أن يعدها مشتقة من الأمة الإسلامية، علماً أن الأمة الإسلامية ما زالت غير متحققة في الواقع، فكيف يشتق القرآن للنبي وصفاً ليس له مصدرٌ واقعيٌ، وكيف يصفه بما هو غير متحقّق. فلا بد للوصف من أن يكون له مصداق واقعي، ومصداق وصف أمي، كما تشير الدلائل التاريخية، والتفاسير الإسلامية، واللغوية، هو عدم القراءة والكتابة. أو عدم إحداهما، على الأقل.

لنفرض جدلاً أن الرسول ﷺ كان يعرف القراءة والكتابة، فهل يمكن أن نستنتج من هذا مباشرة بأنه هو الذي كتب القرآن؟ فكوني أمتلك سكيناً ليس دليلاً على أنني مجرم. والحقيقة أن تلك المقدمة بحاجة إلى مقدمة أخرى استقرائية صادقة بيقين تجريبي، تثبت (تجريبياً) بأنه قام بكتابته في مكتب خاص، مستعيناً بكتب ورسائل علمية مختلفة، وبمساعدة ملاحظين ومنقّحين لعمله الإبداعي الخارق «القرآن». فضلاً عن إثبات أن الرسول كان يكذب، والكشف عن مبررات ذلك الكذب ودوافعه. والحقيقة لا يوجد دليل بيّن تجريبي على كل ذلك، بل تثبت الوقائع التاريخية، والوقائع التجريبية - السلوكية للرسول نفسه، عكس ذلك تماماً. وذلك هو الذي دعانا إلى القول بأن المستشرقين يخمّنون من دون الاستناد إلى وقائع تجريبية، وهذا هو الخروج عن سبيل المنهج العلمي عينه، وهذا في الحقيقة جزء من مشروع صناعة الشرق في المخيّلة الغربية.

وفي النهاية نقول إن العلم لا يقوم على تخمينات غير مدعمة بأدلة تجريبية كافية، بل يرفض المنهج العلمي الموضوعي إحلال قضية مدعومة بأدلة ساحقة مكان قضية أخرى أضعف، غير مدعومة بأدلة كافية. ناهيك عن أن القضية المرفوضة هي قضية عقائدية، ولا يصلح العلم أن يكون بديلاً عن العقيدة، ولا كان هذا هدفاً من أهدافه. فلو كان العلم ضد العقيدة لما دعت إليه هذه الأخيرة وعملت على ازدهاره.

التدليل على الخطوة الثانية ونقده

لما كان الرسول يجيد القراءة والكتابة فإن هذه مقدمة ضرورية لتسويغ فكرة بشرية القرآن، أي إنّ محمداً هو الذي ألفه وكتبه متأثراً ومستفيداً من الأديان والثقافات المعاصرة. يقول بروكلمان «وتذهب الروايات إلى أنه [أي الرسول] اتصل في رحلاته ببعض اليهود والنصارى، أما في مكة نفسها فلعله اتصل بجماعات من النصارى كانت معرفتهم بالإنجيل هزيلة إلى حد بعيد»(19)، ويقول أيضاً «اقتبس النبي من الإنجيل فكرة الخطيئة الأصلية»(20). ويقول غوستاف لوبون: «وتقول القصة إنّ محمداً سافر مع عمه إلى سورية، فتعرف في بصرى براهب نسطوري في دير نصراني، فتلقى منه علم التوراة»(21). ويذهب المستشرق المعاصر رودنسون إلى «أن الديانات غير العربية كان لها تأثيرها الذي أضفته على الروح الدينية لمحمد، من خلال أفكارها وخبراتها. وأن هناك العديد من الدراسات التي تمت في هذا الصدد، توضح تأثير كل من اليهودية والمسيحية على النبي»(22).

وذهب إلى ذلك روزنتال الذي يرى أن القرآن من إنشاء محمد، وأنه استفاد في الأجزاء التاريخية فيه من مصدر يهودي مسيحي متأخر(23). ويقول جولدزيهر: «إنّ تبشير النبي العربي ما هو إلا مزيج منتخب من معارف وآراء دينية عرفها واستقاها بسبب اتصاله بالعناصر اليهودية والمسيحية وغيرها التي تأثر بها تأثراً عميقاً، والتي رآها جديرة بأن توقظ عاطفة دينية حقيقية عند بني وطنه، وهذه التعاليم التي أخذها عن تلك العناصر الأجنبية كانت في رأيه ضرورية

(19) بروكلمان، كارل، تاريخ الشعوب الإسلامية، بيروت، بلا تاريخ، ص34.

(20) المصدر نفسه، 70.

(21) لوبون، غوستاف، حضارة العرب، بيروت، ط3، 1979، ص130.

(22) رودنسون، مكسيم، مصدر سبق ذكره، ص8.

(23) Rosenthal: The influence of Bibbical Tradition on muslim historiography in B. Lewis, P.M. Holt(eds) Historians of the Middle East, Oxford 1962, PP.35-36.

لتثبيت ضرب من الحياة في الاتجاه الذي تريده الإرادة الإلهية، فصارت عقيدة، ووحياً إلهياً»[24].

وفضلاً عن ذلك هناك رأي بين المستشرقين مكمل لما ورد أعلاه، يذهب إلى أن رسالة محمد هي حصيلة ظروف متنوعه ومتضاربة كانت تسود مكة، ظروف اقتصادية وسياسية ودينية، إضافة إلى العيوب الاجتماعية كالرق والتفاوت الطبقي والعادات السيئة. كل ذلك ساهم في خلق شخص صاحب ثورة على تلك الأوضاع الفاسدة[25]. والحقيقة أن هذا الرأي، هو أكثر الآراء علمية واعتدالاً. ونحن نسلم بصحة هذا الرأي لكننا لا نستنتج منه أبداً أن الرسالة التي حملها الرسول مختلقة ولم تكن إلهية. بل نستنتج منه بأن الرسالة الإلٰهية نزلت في أجواء تنسجم مع الدعوة وأهدافها في الإصلاح الاجتماعي والأخلاقي، وإلاّ لم يكن هناك مبرر لوجودها. كما أن وجود تلك الظروف والأوضاع المتضاربة لا يمكن أن نستنتج منه بالضرورة (كما يذهب المستشرقون) أن القرآن من اختلاق محمد، أو أنه عكف على كتابته في مكتبته الخاصة!!.. نحن نذهب إذن إلى أن الظروف ساهمت في إنجاح الدعوة، لكنها لم تكن وليدة عنها. وهذا الإسهام هو تعبير عن نجاح الرسول ﷺ في استقطاب جميع الإمكانيات المتوفرة، واستغلال الظروف الملائمة والمدروسة لإنجاح الدعوة. وهنا تكمن عبقرية الرسول وقوة شخصيته..

والحقيقة أن استناد المستشرقين إلى تلك الظروف والعوامل المادية،

---

(24) أبو خليل، د. شوقي، أضواء على مواقف المستشرقين والمبشرين، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ليبيا، 1991، ص17 ـ 18.

(25) حاول مونتغمري واط أن يجمع المؤثرات التاريخية في الحياة المكية في سنة 910م، لكنه بعد هذا الاستقراء الناقص القائم على التخمين، ذهب بعيداً في استنتاجاته إلى حد لا تتحمله الأحداث والوقائع المستقرأة، انظر: واط، مونتغمري، طبيعة الرؤية المحمدية، الفصل الأول من كتاب ما هو الإسلام، ترجمة الأستاذ محمد فتح الله الزيادي، مجلة كلية الدعوة الإسلامية، العدد التاسع، 1992، ص630 فما بعدها. وشبيه بذلك ما فعله المستشرق الإنجليزي جب، انظر، البهي، د. محمد، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار، القاهرة، ط12، 1991، ص178 ـ 182.

للاستنتاج بأن الدعوة مختلقة والقرآن من إنتاج محمد، هو من قبيل لزوم ما لا يلزم.

نحن نؤمن بأن هناك منهجاً علمياً يعوّل على العوامل المادية في تعليل الظواهر الكونية، لكننا لا نرى بأن هذا المنهج مطلق وشامل، بل يعنى بجانب من جواب الحياة فقط وهو الجانب المادي. لكن الغربيين يريدون له أن يكون منهجاً شاملاً يلغي كل ما هو روحي وديني، لينتج الفهم المادي للحياة المنسجم مع المدنية المعاصرة. والحقيقة أن هذه الدعوة لا تختلف عن الدعوة الماركسية والشيوعية، سوى أن المادية الليبرالية ترتكز على الرأسمالية والحرية الفردية، في حين كانت المادية الماركسية ترتكز على النظام الاشتراكي والشيوعي المزعوم.

إذن التدليل الاستشراقي على الخطوة الثانية يعتمد على ضربين من التدليل، الأول يستند إلى التشابه الظاهري لبعض النصوص القرآنية مع نصوص من الإنجيل والتوراة، للاستنتاج بأن محمداً كتب القرآن مستنداً إلى تلك النصوص، ويضيفون إليها فكرة التحريف والتشويه. ويستند الضرب الثاني من التدليل إلى الظروف الاقتصادية والسياسة والاجتماعية للاستنتاج بأن الرسالة الإسلامية اختمرت في نفس محمد، وتولدت بسبب هذه الظروف المتنوعة والمتضاربة. وقد ناقشنا الضرب الثاني من التدليل توّاً. ونريد الآن أن نناقش الضرب الأول، وقد حصل التفاوت لاقتضاء المناسبة.

عندما عزمت على مناقشة الآراء المتعلقة بالضرب الأول من التدليل وجدت نفسي مضطراً أن أسأل السؤال الآتي: هل الأدلة التي قُدمت من لدن المستشرقين في هذا الضرب من التدليل، حاسمة إلى حد يمكن أن تجبر المسلم على تغيير عقيدته، أو على الأقل تغيير وجهة نظره عنها؟ وهل تثبت الشواهد التاريخية ذلك، أو أنها تستند إلى مجرد الظن والتخمين؟؟ وهل مجرد التشابه السطحي بين بعض الآيات القرآنية وبين ما ورد في العهد الجديد والقديم، يكفي وحده لإثبات تلك الفرضية؟ بل هل تعامل المستشرقون مع ذلك الادّعاء بوصفه مجرد فرضية، أو بوصفه حقيقة مطلقة؟

يكتب أحد المستشرقين أنه «لا يمكن أن يكون هناك شك على أية صورة أن محمداً قد تمثل أفكاراً من التلمود وبعض المصادر المحرفة، أما بالنسبة للمسيحية فإن هناك احتمالاً طاغياً بأن محمداً قد استمد إيحاءه منها»[26].

تتجاهل تلك الأدلة حقيقة أن الإسلام لم يرفض أو ينكر الأديان السماوية السابقة مثل المسيحية واليهودية، بل اعتبرها أدياناً سماوية لكنها شوّهت وحرّفت. ولذلك ليس غريباً أن تأتي بعض الحقائق والقصص الواردة في القرآن مشابهة لبعض ما ورد في الإنجيل والتوراة من بعض الوجوه. لكن المنهج العلمي يقرر أنه إذا تبعت الظاهرة ب الظاهرة أ فليس من الضروري أن تكون أ سبباً لوجود ب، فربما كان كل من أو، ب معاً معلولَيْن لمصدر ثالث ت. لذلك فكون وجود تشابه سطحي بين بعض ما جاء في القرآن وبعض ما جاء في التوراة والإنجيل، لا يعني أن الإسلام نتيجة مشتقة كلياً من المسيحية واليهودية، فربما كان الثلاثة جميعاً من مصدر آخر هو السبب الحقيقي. إذن من أين استمد المستشرقون الجزم باليقين أن الرسالة الإسلامية تأليفٌ مُخِلٌ ويسيء لبعض المعلومات المحرّفة عن الإنجيل والتوراة؟! لم يبق سوى التخمين والظن.

ثم إن الإسلام يطعن المسيحية القائمة في صميم عقيدتها، ويخالفها في العديد من الأصول، لاسيما في مفهوم الوحدانية، ورفضه للتثليث والتجسيم أو ما يسمى «الأقانيم»، فضلاً عن موقفه من الرهبنة. فإذا كان الإسلام نتيجة مشتقة عنها، لماذا يخالفها في الأصول، وإذا كان التاريخ اليهودي والمسيحي السائد يؤكد حقيقة صلب المسيح، فعلى أي أساس تاريخي استند رسول الإسلام في إنكاره لهذا الصلب. ولماذا ينكر صلب المسيح ويختلق قصة ترفع من شأنه إذ ترفعه إلى السماء؟؟. هل هناك تعليل مادي معقول لهذا الإنكار إذا كان لم يبن على حقيقة واقعة؟ ولا أعتقد أن العوامل الاقتصادية والاجتماعية والدينية يمكن أن تكون لها علاقة واضحة ومعقولة بهذا الإنكار. لكن هناك علم بحقيقة واقعة

---

(26) الطيباوي، د. عبد اللطيف، المستشرقون الناطقون بالإنجليزية ومدى اقترابهم من حقيقة الإسلام، مجلة الفكر العربي، العدد 32 لسنة 1983، ص107.

التبست على اليهود والنصارى، وهذا العلم هو الذي اهتدى إليه رسول الإسلام، وإذا كانت المصادر التاريخية تخلو منه، فالقرآن والمسلمون يرون أن مصدر الاهتداء إلى هذا العلم هو الوحي.

والحقيقة أننا لا نعترض على تعليلات المستشرقين العلمية للظواهر الأدبية والفنية والفلسفية، لكننا والمسلمين كافة نعترض على الموقف من أصول العقيدة. فالعقيدة أمر لم يثبت للناس بالمسلمات العقلية والبراهين، ولكن تم التسليم والتصديق بها بقرينة النبوة والإيمان القلبي القائم على الحدس والذوق. ولذلك فإن الأدلة المسماة علمية، المبنية على الشواهد التاريخية المادية، التي يراد منها زعزعة أسس العقيدة الدينية، هي طريقة غير مثمرة، إذا كانت موجهة نحو عقيدة هي نفسها غير مثبتة بأدلة مشابهة، ولا يعتقد معتنقوها أن مصدر الإيمان بها هو العقل وحده، أو أنها مثبتة لهم وصدقوا بها بناءً على أدلة عقلية استدلالية. فإذا كان الأمر كذلك فما جدوى جهود المستشرقين لإلغاء أسس تلك العقيدة بالعلم الذي يدّعونه؟ ولذلك لا تخرج جهود المستشرقين بهذا الصدد عن كونها دعوة للإلحاد، لكنها دعوة تفتقر في جانبها الليبرالي إلى المسوغات الفلسفية التي تمزيت بها الماركسية.

لماذا نقول إنها دعوة مطلقة للإلحاد؟ نقول ذلك ونقرره لأن المعايير والأسس المنهجية التي تأذن للمستشرقين بإنكار المصدر الإلهي للدين الإسلامي، سوف تكون معايير وأُسساً لإنكار المصدر الإلهي لأي دين على الإطلاق، بما في ذلك اليهودية والمسيحية. وإذا ادّعى المستشرق ـ الذي يؤمن بالطريقة العلمية الشاملة في البحث، بمعناها الغربي ـ بأن بعض الأديان إلهية وبعضها الآخر ليست إلهية، فإنه بهذا يلغي شرعية معاييره ومنهجه تماماً. لأن تلك المعايير والأسس المنهجية لا تعترف بأية أبعاد إلهية لأي ظهارة كونية. والوقوع في الانتقائية يفتح المجال لإمكانية أن تكون الأديان التي ادّعى المستشرق أنها ليست إلهية، هي في الواقع إلهية، وقد تكون تلك التي دعاها إلهية، هي في الحقيقة ليست كذلك. لكننا نرى أن معظم المنكرين للمصدر الإلهي للدين الإسلامي هم مبشرون أو متواطئون مع المبشرين، وهم متواطئون

أيضاً مع الاستعمار، إلا القليل، على الصعيد الفردي، وهي أصوات غير مؤثرة في الساحة الثقافية العامة في الغرب.

ويذكر أحد المستشرقين أن سعيهم لدراسة الإسلام عن طريق العوامل التاريخية المادية ما هو إلا جزء من الطريقة العلمية في التفكير السائدة في الغرب، مضيفاً أن الغرب قد أخضع المسيحية لهذه الطريقة العلمية منذ القرن السابع عشر والثامن عشر، فيما تدخل ضمن مسعى علمنة العلم الأوروبي وإخراج الروح المسيحية منه. وبدأ الباحثون الأوروبيون منذ ذلك الحين ينظرون إلى «الكتاب المقدس»، بعهدية القديم والجديد، باعتباره وثيقة تاريخية هي نتاج مراحل تاريخية معينة، يخضع للنقاش والنقد مثل الوثائق الأخرى القديمة والحديثة[27]. ثم يضيف هذا المستشرق قائلاً: «.... وعندما جرى النظر إلى القرآن من جانب المستشرقين باعتباره حدثاً تاريخياً يمكن النظر فيه وتأمله بدقة، ما كان المقصود تدمير الإسلام. وإنما التعامل مع نصوص المشرق والإسلام وتاريخهما كما جرى التعامل علمياً مع نصوص الغرب ونصوصه المقدسة»[28].

ولا أعتقد أن المقارنة التي عقدها الكاتب دقيقة. حقاً إن الكتاب المقدس خضع للدراسة العلمية كوثيقة تاريخية، لكن تلك الدراسات العلمية لم تنته إلى التصريح بأن الدين المسيحي أكذوبة تاريخية، أو أن نبي المسيحية دجال أو ملفق أو كذاب... الخ مما حفلت به اتهامات المستشرقين والمبشرين للإسلام ونبيه، وهذا هو ما يعترض عليه المثقف المسلم. وإن أغلب من درس الكتاب المقدس تاريخياً، انتهى إلى القول بأنه كُتب وخضع لإعادة الكتابة في مراحل تاريخية مختلفة فدسّت فيه نصوص غير إلهية تراعي مصالح رجال الدين ذوي النفوذ السياسي والاقتصادي في كل مرحلة تاريخية.

ولا يعترض المثقف المسلم على الدراسات العلمية التي تحاول تشخيص الأسباب التاريخية المادية والفكرية للظواهر والأحداث الأخرى التي تقع خارج

(27) دي بلو، فرانسوا، في نقد الاستشراق، مجلة الفكر العربي، العدد السابق ذكره، ص149 ـ 150.
(28) المصدر نفسه، ص150.

أصول العقيدة الدينية للمسلمين. لكن المشكلة تكمن في أن المستشرقين والغربيين عموماً لا يميزون بين العقيدة والتاريخ. فإذا كان التاريخ مجموعة تفاعلات تتحكم فيها قوى مختلفة، فإن العقيدة مجموعة مسلمات مستقلة هي التي تتحكم في قوى التاريخ وليس العكس. فلا يمكن التفكير في ضوء العقيدة بأن وحدانية الله سوف تتغير مع التغير الاقتصادي والاجتماعي، أو أن الإيمان بالعالم الآخر مرتبط بتطورات الحياة المادية، أو أن محمداً نبيٌّ ما دام المسلمون فقراء، ثم يتضح أنه ليس كذلك في عصر العلم والتقنية.

لكن الحق أن العوامل التاريخية المادية تم الاستفادة منها في إنجاح الدعوة الإسلامية، أو أنّ تلك العوامل ساهمت في خلق لحظة تاريخية معينة، كأن تكون لحظة تسلط أمير معين، أو قيام دكتاتورية مستبدة في مراحل معينة من التاريخ الإسلامي. وفي ضوء ذلك أيضاً يمكن الحديث عن غياب الديمقراطية، والحرية السياسية، وإرجاع ذلك إلى عوامل عرقية واقتصادية وسياسية. وبهذه الطريقة أيضاً يمكن دراسة أي ظاهرة تاريخية، فنية أو أدبية أو فلسفية أو سياسية تشريعية. لكن أمر العقيدة مختلف جداً؛ لأنها كما أسلفنا، لم تكن قائمة أساساً على براهين عقلية مستمدة من أسس تاريخية، بل هي تجربة ذوقية حدسية في أساسها لا يتذوقها إنسان يقع خارج دائرتها، ولا يمكن أن يشعر شعور أصحابها المؤمنين بها[29]. ولذلك فإن محاولة وصفها بطريقة سلبية من الخارج يعبر عن صدام غير مبرر بالنسبة لأصحاب العقيدة. ولذلك تحتاج العقائد إلى لمسات رقيقة حذرة تقرب الباحث من أصحابها، وإن خالفهم في نتيجة بحثه.

وهذا ما طلبه الدكتور عبد اللطيف الطيباوي من المستشرقين، وهو أن يطرحوا فهم المسلمين لعقيدتهم بأمانة ودقة لتعريف القارىء ـ الذي لا علم له بالعقيدة الإسلامية ـ ثم طرح الآراء المخالفة أو رأي الباحث المخالف[30].

---

(29) الحقيقة إن مسألة العقيدة بوصفها الأساس البنائي للحضارة الإسلامية، وإشكالية تعليل ذلك الأساس بين المسلمين والمستشرقين، هو كأي اختلاف فلسفي، يتعلق بالمسلمات والبداهات. ولذلك فالنظر الفلسفي يناقش ذلك كجزء من مهامه الأساسية تجاه العلوم المختلفة.

(30) الطيباوي، د. عبد اللطيف، مصدر سابق، ص155.

ولكن هذه الأمانة مفقودة في دراسات المستشرقين النقدية أو في معظمها، ما يعرض القارىء إلى اختلاط في الأمور يجعله عاجزاً عن التمييز بين الأصل المتوارث لدى جماعة المسلمين وبين رأي الكاتب.

والغريب أن بعض المستشرقين مثل فرانسوا دي بلو فهم الطيباوي خطأً، بعد أن صنفه ضمن الناقدين اليمينيين المعادين للعلم، ادعى أنه يشترط في دارس الإسلام أن يكون مسلماً مؤمناً به. دون أن يشير إلى المصدر الذي استقى منه هذا الادعاء[31]. والحقيقة أن الطيباوي لم يدع هذا الادعاء وكل ما اشترطه هو التزام منهجي، وهو أن تعرض عقيدة المسلم بطريقة سليمة كما يفهمها المسلم، ثم يطرح الرأي المخالف، وهذه الصورة من الطرح معقولة لدى الطيباوي[32]. وهذا الكلام يتعارض تماماً مع الادعاء الذي ذكره دي بلو من دون إشارة إلى مصدره.

والمثال النموذجي على هذا الخطأ المنهجي الذي حذر منه الطيباوي، ويصفه دي بلو بالعلمية والتقدمية، ما ذكر في كتاب صدر عن جامعة كمبردج تحت اسم (الهاجرية) وتكوين العالم الإسلامي، بقلم: باتريشيان كرون، ومايْكِلْ كول الباحثين في دراسات التاريخ الاقتصادي للشرق الأوسط. ومما جاء في الكتاب المذكور[33]:

«الإسلام دين وضعي أُسِّسَتْ قواعده في عهد الخليفة عبد الملك بن مروان، أما ما كان قبل ذلك فقد كان شيئاً اسمه (الهاجرية)، و(الهاجرية) هي عبارة عن كلام كتبه الأسقف (ديبوس) يقول فيه: إن النبي يبشر بدين يعد استكمالاً للديانة (الهاجرية)، وإن هذا الاسم ينسب إلى السيدة هاجر زوجة إبراهيم وإسماعيل. ويشتق المؤلفان اسم الهجرة النبوية من اسم هاجر وينكرون حصول أي هجرة للنبي قط».

---

(31) دي بلو، فرانسوا، المصدر السابق نفسه، ص150.

(32) الطيباوي، د. عبد اللطيف، المصدر نفسه، ص155.

(33) هذا النص مقتبس من الدكتور شوقي أبو خليل، أضواء على مواقف المستشرقين والمبشرين، ص18 ـ 19.

فهل في هذا الطرح أمانة علمية، وهل يميز بين الإسلام وتاريخه الشائع بين أهله، وبين ما يراه الكاتبان. فضلاً عن كونه تزييفاً لا يصمد أمام أبسط الحقائق التاريخية. وهل لباحث متوسط الاطلاع على تاريخ الإسلام أن يعني له هذا الكلام أكثر من كونه كلاماً مضحكاً يثير السخرية؟؟!!

مثل هذه الدراسات لا تنسجم مع منظومة أي تاريخية للعصور الإسلامية الأولى والمتأخرة، إنها دراسات مختلقة، قائمة على تعميمات غير مستندة إلى دراسة واستقصاء مفصل للجزئيات (الوقائع)، أو هي استعجالات يمليها العجز، وقلة الاطلاع، وصعوبة الخوض الدقيق والمفصّل في الجزئيات، ما يدفع الباحث الغربي إلى ترك الدراسات التفصيلية الدقيقة والقفز على الأحداث والوقائع بفرضيات عامة قائمة على التخمين، غريبة عن التاريخ المدروس، تبدو مثاراً للسخرية.

وعلى الرغم من الموضوعية النسبية للمستشرق مونتجمري واط، حيث كشف عن تعارض العلمية التي تشدد على الأصول التاريخية، مع محاولة فهم الإبداع البشري، وذهب إلى أنه ليس كل عناصر الحدث الجديد ترجع إلى أصول قديمة، ووصف الإسلام بأنه يمثل اقتحاماً جديداً في عالم الفكر الإنساني، إلا أنه يعود ليقلل من أهميته بقوله: إن «جوهر الرسالة ليس مبتكراً»[34]، ويستخدم المسوّغ الكلاسيكي للمبشرين نفسه، القائل بأن معظم العناصر التاريخية كانت امتداداً للأديان السابقة على الإسلام مثل المسيحية واليهودية، وعلى الرغم من أن هذا الادعاء فيه جانب من الصحة كما نرى، إلا أنه يقع في خطأ كبير عندما يرجع مفهوم التوحيد في الإسلام إلى اليهودية والمسيحية: «وقد علم المَكّيّون أن المسيحيين واليهود عبدوا إلٰهاً واحداً متسامياً هو الله في لغة العرب، وقد فتن بعض منهم بالتوحيد..»[35]، وهذا التصريح يجهل أو يتجاهل رفض القرآن الكريم للفهم اليهودي والمسيحي السائد

(34) واط، مونتغمري، مصدر سبق ذكره، ص631.

(35) المصدر نفسه، ص630.

للتوحيد، واعتبر قول اليهود بأن عزيراً ابن الله، وقول المسيحيين بالتثليث وبأنّ المسيح ابن الله، نوعاً من الشرك المخالف للتوحيد، وطرح صورة أخرى مختلفة هي صورة التوحيد الخالص، وهي الصورة الحقيقية للموسوية والمسيحية كما يعتقد القرآن. ثم إن الرسول محمداً ﷺ وبعض أفراد أسرته كانوا على دين إبراهيم الخليل (الحنيفية)، ولم يكونوا هوداً أو نصارى. وقد أشار المستشرق فلهاوزن إلى ذلك المعنى، كما ذكرنا في موضع سابق[36].

المرحلة الثالثة من التدليل ونقدها

الخطوة الثالثة من التدليل مرتبطة بالخطوتين الأولى والثانية، ويتخذ التدليل الصورة الآتية: إذا كان محمد يعرف القراءة والكتابة، وقد ألف القرآن بعد أن انطبع في نفسه تأثراً ببيئته التي عاش فيها، وبمظاهر حياتها المادية والروحية والاجتماعية، فضلاً عن أخذه عن الأديان السابقة عليه الموجودة في الجزيرة العربية مثل المسيحية واليهودية، (فإن ما يدَّعيه من وحي نزل عليه ما هو إلا نوبات من الصرع كان يعاني منها)[37]، وفي أحسن الأحوال هي أحلام رآها في المنام فأثرت في نفسه في اليقظة[38].

ويبدو أن المستشرقين بعد أن علّلوا مصدرية القرآن بالتاريخية، احتاجوا إلى تفسير ظاهرة الوحي التي يَدَّعيها نبيُّ الإسلام (في زعمهم)، وقد اختاروا الفرضيات التي ترضي مقدمات بحثهم وموقفهم العاطفي والديني المسبق، فهو، في زعمهم، إما كان يكذب، وهذا رأي شائع لدى القسس والرهبان وبعض المستشرقين، أو أنه كان يعاني من نوبات صرعية، أو أن أحلاماً كانت تعتريه في منامه فلا يميز بينها وبين اليقظة.

---

(36) فلهاوزن، تاريخ الدولة العربية، هامش المترجم، ص1.

(37) لوثروب ستودارد، حاضر العالم الإسلامي، 1/ 34. نقلاً عن الدكتور شوقي أبو خليل، أضواء على مواقف المستشرقين والمبشرين، ص87.

(38) حتي، فيليب، تاريخ العرب المطول، ص157، نقلاً عن الدكتور شوقي خليل، مصدر سابق، ص87.

وأكثرهم اعتدالاً هو المستشرق مونتجمري واط الذي اكتفى بالتلميح دون التصريح. فبعد أن يستعرض واط صور الوحي في القرآن الكريم، يقرر بأن صور الوحي الواردة في سورة البقرة (الآيات 91 ـ 97) مجرد شرح وليس تصويراً، وينتهي إلى القول: «يمكن القول إن محمداً لا يعرف شكل الملائكة، ولكنه ببساطة، وجد الكلمات في قلبه بطريقة ما، وأخيراً قرر اعتبارها عملية قام بها جبريل»[39].

والمعنى الثاوي في قول مونتجمري السابق، هو أن النبي ﷺ كان يعاني من هلوسة سمعية، تنتهي إلى إسقاطات خارجية. وهذا ما يكشف عنه مونتجمري في موضع آخر، بقوله: «ولكن يبدو من المؤكد أنّ محمداً ظن نفسه قادراً على التمييز بين الوحي ونتاج وعيه الذاتي»[40]. والمعنى الذي يومىء له هذا النص هو أن النبي كان موهوماً، وأنه غير قادر على ترجمة وعيه الذاتي بصورة دقيقة، فظن أنه وحي من السماء.

واضح أن كلام المستشرقين السابق ليس استنتاجاً، بل هو من قبيل التعليل الباهت الذي لا معنى له، بل يدل دلالة واضحة على ضعف علمي لدى قائله. فلا الصرع ولا الأحلام، ولا كل الأمراض النفسية يمكن أن تفسر لنا وجود كتاب عظيم مثل القرآن الكريم. ولا توجد سابقة في تاريخ الفكر البشري، أن ينتج الصرع أو الأحلام أو الجنون كتاباً كبيراً بهذا الحجم العلمي واللغوي والإعجازي. ولا يعبر الصرع عن إدراك واعٍ، بل هو فقدان كامل للوعي. ولا يمكن أن تأتي الهذيانات والهلوسات بشكل منطقي ومتسق المعنى والنظم، إلى حد يمكن أن نتصور إمكانية أن تكون مصدراً لكتاب عظيم، يعالج واقعاً معقداً، مثل القرآن الكريم، فضلاً عن كونه يحمل مشروعاً ضخماً، ورسالة أذعنت لها البشرية في مغارب الأرض ومشارقها[41]. فتلك التعليلات إذن لا معنى لها،

---

(39) واط، مونتجمري، مصدر سابق، ص635.

(40) المصدر نفسه، ص635 ـ 636.

(41) ولا يوافق واط نفسه على الاعتقاد القائل بأن تلقي محمد ﷺ للقرآن هو من قبيل النشاط العبقري مثل الذي كتب به شكسبير هاملت، إذ يقول: «. . .فإننا مباشرة سنجد فرقاً. هاملت حقيقة =

وبعيدة أشد البعد عن الحقيقة، بل قريبة جداً من الميول الأيديولوجية والعنصرية التي تربك البحث العلمي وتضلل استنتاجاته.

وربما يخفي ادعاء المستشرقين هذا إحساسهم الواعي أو اللاواعي بعظمة القرآن مقارنة بعصره، تلك العظمة العلمية والفكرية والتشريعية التي لا يمكن تصور أن يضعها إنسان بطريقة طبيعية، فافترضوا لها تلك التعليلات النفسية التي تمليها المكابرة والعناد وليس البحث عن الحقيقة.

ولم نعرف عن الأنظمة الفكرية التي تعالج مشكلات الواقع الإنسانيّ أنّها نتاج للجنون، فلا ماركس ولا ستالين ولا دعاة الليبرالية، يمكن وصفهم بالجنون، ولكن وصفت بعض الأعمال السلبية بأنها نتاج لحالات جنونية، مثل أعمال نيتشه وشوبنهاور وغيرهم.

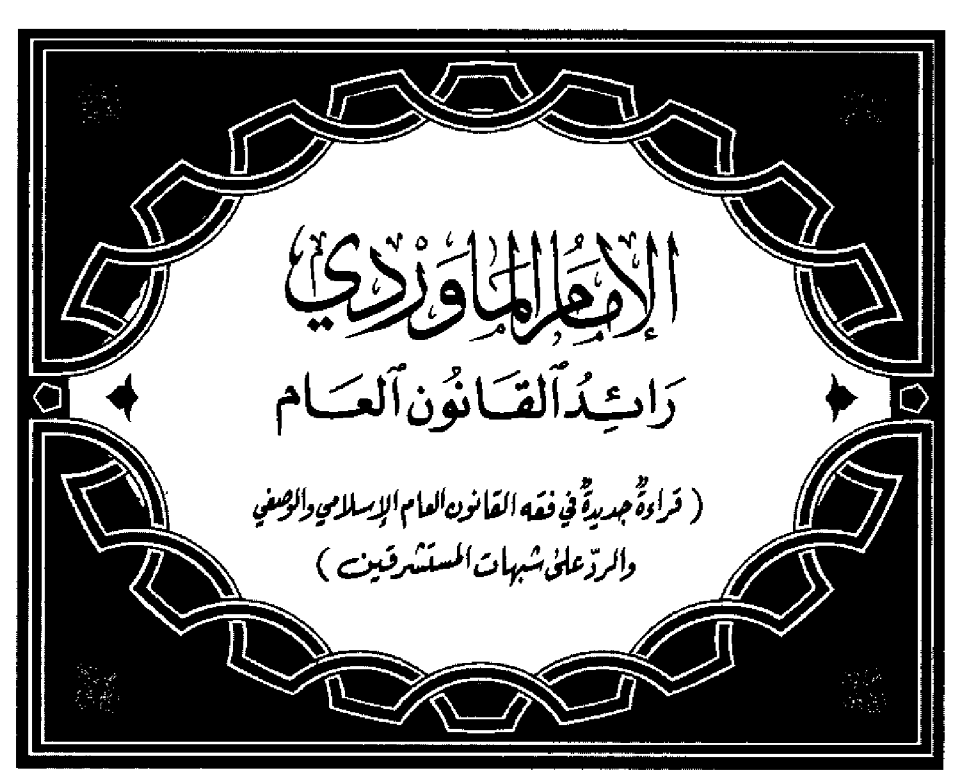
والحقيقة أن القول بأن القرآن نتاج لنوبات صرعية أو جنونية، ينسف المنهج العلمي التاريخي الذي يدَّعيه المستشرقون، والذي يصور تاريخ الأفكار والأحداث الكبرى بشكل سلسلة من الترابطات بين الأسباب ونتائجها، وأن القرآن أو الإسلام يمثل نتاجاً لسلسلة من الأحداث التي واكبها رسول الإسلام في مكة، والتي انطبعت في نفسه فأنتج القرآن. أين هذا القول من سابقه؟! يوجد تناقض واضح بين القولين، فإذا كان مصدر القرآن نوبات صرعية، فهذا يستدعي أن يكون مجرد مجموعة من النصوص الشاذة، غير المتماثلة مع الواقع الإنساني، في حين يقرر المنهج التاريخي الانسجام بين النص وواقعه، بل يرى أن النص نتاج واعٍ لواقعه، يستوعبه ويمثله.

وعلى فرض أن المستشرقين يفصلون بين القرآن وحالات الصرع، فإن هذا الفرض مرفوض؛ لأن تبليغ النصوص (الآيات) كان عقيب كل حالة وحي (الصرع في زعمهم).

= ربما قيلت لتتضمن رؤية عن الحياة، ولكنها لم تتضمن مجموعة من الأفكار القادرة على أن تصبح الأفكار الرئيسة للعالم ووجهة نظر الملايين من البشر. هذه واحدة من الحقائق حول القرآن يجب أن لا تغيب عنا. أفكار محمد الرئيسة وديانته كانت برهاناً كافياً لهداية الملايين». انظر: واط، مونتجمري، مصدر سبق ذكره، ص636.

والحقيقة أن التناقض الذي وقع فيه المستشرقون يعود إلى التحيّز، والقصد الخفي الذي يوجه الأبحاث، ما يجعلها مجانبة للنزاهة الموضوعية، وذلك القصد المسبق هو استبعاد وإنكار الطابع الإلهي للرسالة الإسلامية، ومعالجة الموضوع وفقاً لما يقرره منهج ينظر إلى الأحداث والوقائع من زاوية واحدة فقط، هي الزاوية المادية. وطبيعي أنّ رؤية الأشياء تتحدد وفق الزاوية التي ينظر منها إليها، وكل رؤية تنظر إلى الأشياء من زاويتها الخاصة، وتستبعد الزوايا الأخرى هي رؤية أيديولوجية، سواء كانت علمانية ـ مادية، أو روحية. والحقيقة إن الواقع لا يمكن أن تلم به زاوية نظر واحدة، بل هو يأتلف من منظورات متعددة، تفترض رؤية تكاملية، تحيط بأبعاده المتعددة، المادية والروحية. والحقيقة أن الرؤية العلمانية إذ تلغي أثر البعد الروحي في الحياة الإنسانية السياسية والاجتماعية ـ إذ لا يمكن الفصل بين الجانبين الاجتماعي والسياسي، إلا وفق رؤية دكتاتورية بغيضة، وهذا ما يتناقض مع التوجهات الديمقراطية للعلمانية ـ تلتزم بمنظور الأيديولوجيا المادية أُحادِيَّة الرؤية، وهذا ما يخرجها عن مزاعمها في التخلي عن الرؤى الأيديولوجية والالتزامات العقائدية، ويجعلها أسيرة لتوجهات استبدادية لا تقل عن استبداد بعض الأصوليات المتحجرة.

وهل نستطيع أن نفرض أن المستشرقين كانوا يبتغون معرفة ما إذا كانت الرسالة الإسلامية إلهية أم لا؟! أم أنهم كانوا يريدون إثبات حقيقة قبلية هي أن الرسالة الإسلامية ليست إلهية؟! الحقيقة إن هناك فرقاً جوهرياً بين المسعيين من الناحية العلمية والمنهجية. ولا شك أن القصد الثاني هو الذي كان يوجه دراسات المستشرقين في هذا الجانب على الأقل، من هنا نتشكك في موضوعيتها، بل وفي علميتها.



د. نصر الدين مصباح القاضي
أمين قسم القانون العام ـ كلية القانون / جامعة الفاتح

مقـدمـة :

الحمد الله والصلاة والسلام على محمد رسول الله وبعد:

فقد كان من نتائج إخفاق الحملة الصليبية على الدولة الإسلامية، أن اتجهت نية بعض ملوك الشعوب الأوروبية إلى ابتكار جديد بشأن غزو البلاد الإسلامية يتمثل في السيطرة الفكرية والغزو الثقافي، ومن هنا ظهر ما يعرف بالاستشراق الذي يمثل أحد معاول هدم الإسلام والتشكيك في نظمه الحضارية، تمهيداً لإزاحته من حياة المسلم العقلية والعملية، وانتهاء إلى إحلال منهج غربي بدلاً منه.

ولا زال منهج الاستشراق في مختلف الدول الأوروبية وغيرها يسير على منهج القدماء منهم. فالاستشراق في إنجلترا مثلاً له مكانته المحترمة في مختلف

جامعاتها وفي مقدمتها جامعة لندن، وأُكسفورد، وكمبردج، ويشرف عليه مجموعة من المستشرقين الإنجليز واليهود، وهم يحرصون دائماً على أن تظل قاعدة «دس السم في العسل»، الأساس الذي تبني عليه كل الاتجاهات والأبحاث الاستشراقية.

ولقد زار مؤخراً وفد من الإنجليز الجماهيرية العظمى والتقتهم مجموعة من الأساتذة والباحثين، ودارت بينهم مناقشات وحوارات، ومنهم من ألقى محاضرة بكلية الدعوة الإسلامية بتاريخ 19/ 02/ 2002ف، وكانت حول العلاقة بين الديانة الإسلامية وبين المسيحية واليهودية في نطاق حوار الحضارات الذي يمثل (موضة) هذه الأيام في مجال الصراع الثقافي.

وليس من غرضي أن أتعرض لهذه المحاضرة أو غيرها من الأعمال الأخرى في هذا السياق، ولكن ما يلفت النظر أن العقلية الغربية ما زالت تجعل من نفسها، ونحن في مطلع القرن الحادي والعشرين (الألفية الثالثة) محور الثقافة ومعيار التقويم، وأساس العلم، ومصادرة الآخر.

ولعل تدخل الدكتور المهدي أمبيرش في الرد على الأستاذ الإنجليزي المحاضر بشأن بعض القضايا في التاريخ الإسلامي، هو ما ذكرنا بموقف سابق لأحد كبار المستشرقين الإنجليز وهو «هاملتون جيب من منهج الإمام الماوردي، في تحليله القيم وتأصيله العميق لأصول الفكر الإداري والقضائي والمالي في الفقه الإسلامي (وهو ما يعرف الآن بفقه القانون العام).

ولعل أغرب ما يخطر على البال أن الدكتور المهدي أمبيرش كان قد نقض موقف بعض المستشرقين ومن بينهم (جيب) من منهج الإمام الماوردي أيضاً، وربما دون أن يعلم بموقفهم مسبقاً، فبعضهم اتهم الإمام الماوردي بالبعد عن الواقعية، وأن منهجه في بناء الدولة الإسلامية لا يزيد عن كونه وصفاً للدولة المثالية على غرار جمهورية أفلاطون أو «يوتوبيامور». كما يقرر المستشرق جيب بأن الماوردي لم يكن في الحقيقة فيلسوفاً، وأن التأملات الشرعية في كتابه لا تلعب إلا دوراً صغيراً، ويأخذ عليه من جهة أخرى عدم مقدرته في التحليل

والتأصيل الفكري لفقه القرآن الكريم في تنظيم الدولة والحياة الدستورية والسياسية والإدارية[1]، فما أشبه الليلة بالبارحة، بينما يقرر الدكتور المهدي أمبيرش بوضوح أن الماوردي «لا يصدر في آرائه عن تصور مثالي، فهو في كثير من الأحيان يبدو واقعياً جداً في طرح آرائه». بل يؤكد الدكتور أمبيرش مقدرة الإمام الماوردي في التحليل والاستقصاء، ومدى فهمه لعلاقة الوضع الاقتصادي بالاجتماعي والسياسي (مما يدل على واقعيه في فهم الأمور، وخبرة عملية من خلال هذه الواقعية»[2].

وعلى هذا الأساس رأيت أن أعرّف بمنهج الإمام الماوردي في فقه القانون العام، ولم أقصد بهذه الدراسة الترجمة للإمام الماوردي ترجمة واسعة مفصلة، وإنما قصدت بدراسته أن أجلو صفحة من صفحات تاريخ الفقه الإسلامي في خدمة نظمنا الحضارية المعاصرة، وتوجيهها إلى الحق والخير ولم أقصد بدراسة فقه الإمام الماوردي إلا أن أتخذ منه باباً إلى الحديث عن فقه القانون العام عند المسلمين وخصائصه التي تكشف عن أصالته وعمق عدالته، وربطه بتشريعاتنا المعاصرة، بما يحقق استقلاليتها وتحررها من التطفل على موائد تشريعات الغرب!

واقتصرت في هذا البحث المتواضع، على توضيح أمرين أساسيين، أولهما التعريف بالإمام الماوردي (حياته وأثاره). وثانيهما: التعريف بمنهجه الفقهي بصورة إجمالية، على أمل أن تتاح فرصة أخرى لمواصلة تفصيل منهجه الفقهي في كل فروع القانون العام (أو ما يعرف بالسياسة الشرعية) التي تعنى بالتنظيم الدستوري والإداري والمالي وغيرها.

---

(1) هاملتون جيب، دراسات في حضارة الإسلام/ تحرير ستانفور شو، وليم بولك ـ ترجمة الدكتور إحسان عباس، والدكتور محمد يوسف نجم، والدكتور محمود زايد. ط ثالثة. ـ بيروت: دار العلم للملايين، سنة 1979 ـ ص201.

(2) د. المهدي أمبيرش، في إشكاليات المشروع والمشروع الإسلامي، ط أولى ـ طرابلس: شركة ذي قارة، سنة 1996 (حـ2، ص117).

أولاً: التعريف بالإمام الماوَردي

اسمه ونشأته: هو أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوَردي، نسبة إلى بيع ماء الورد وعمله، ولد بالبصرة ولهذا ينسب لها أيضاً، ولما كان إجماع المؤرخين على أن عمره حين وفاته ست وثمانون سنة، وأجمعوا على أن وفاته كانت في يوم الثلاثاء آخر يوم من شهر ربيع الأول من سنة خمسين وأربعمائة، فمعنى ذلك أن ولادته كانت في سنة أربع وستين وثلاثمائة (974 ـ 1058 إفرنجي). دفن الإمام الماوردي بباب حرب في بغداد، وقد صلى عليه الخطيب البغدادي صاحب كتاب تاريخ بغداد وهو أحد تلاميذه.

ولقد ترعرع في البصرة، وتلقى بعض علومه فيها، وكانت تمثل إحدى المدن الإسلامية التي ازدهرت فيها العلوم، وبلغت درجة كبيرة من الرقي والتقدم العلمي، وكان أبو القاسم الصميري أول شيوخه الذين تلقى العلم على أيديهم في البصرة، حيث انتهت إليه زعامة المذهب الشافعي بالبصرة، وتولى القضاء فيها وتوفي بعد سنة ست وثمانين وثلاثمائة، ومن أهم شيوخه أيضاً الإسفراييني (أبو حامد أحمد بن محمد) ولد سنة أربع وأربعين وثلاثمائة، وتوفي في سنة ست وأربعمائة.

بيئته وعصره[3]:

من استقراء حياة الإمام الماوردي، يمكن أن يستنبط المرء أنه انحدر من

(3) في تفاصيل حياة الإمام الماوردي يمكن الرجوع إلى المصادر التالية: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، بيروت: مكتبة المعارف، سنة 1977 ـ حـ11، ص80. ونظراً لمكانته العلمية الرفيعة ومؤلفاته المتعددة، فقد تناولها بعض الباحثين المعاصرين، وترجموا له ترجمة وافية، وفي مقدمتهم الأستاذ محيي هلال السرحاني، في تحقيقه لكتاب أدب القاضي، وتحصل به على درجة الماجستير من جامعة بغداد، ونشر سنة (1391 ـ 1971)، مطبعة الأرشاد ببغداد، الجزء الأول ص14 وما بعدها. وكتب الدكتور صلاح الدين بسيوني رسلان. رسالته للدكتوراه، عن «الفكر السياسي عند الماوردي». (بكلية الآداب ـ جامعة القاهرة). القاهرة: دار الثقافة. سنة 1983 ـ ص11 وما بعدها. وكتب الدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد، والدكتور محمد سليمان داود (الإمام أبو الحسن الماوردي) من أعلام الإسلام. نشر مؤسسة شباب الجامعة الإسكندرية سنة 1975.

أسرة عريقة اهتمت بتربيته وتعليمه بالبصرة أولاً، ثم أرسلته إلى بغداد لإتمام سيرته العلمية، ويبدو واضحاً أن من كتبوا عن أخباره سكتوا عن ذكر أسرته، إلا إشارة إلى أخ له، يبدو أنه يقول الشعر، حسب رواية الإمام الماوردي نفسه في كتابه أدب القاضي.

ولقد عاش الإمام الماوردي الثلث الأخير من القرن الرابع الهجري والنصف الأول كله من القرن الخامس، وفي هذه الفترة من التاريخ الإسلامي كانت الحياة الفكرية والثقافية على نقيض الحياة السياسية والاجتماعية فقد شهدت تلك الفترة تطورات سياسية نتج عنها انحلال الدولة الإسلامية وتفرقها إلى دويلات متعددة متنافرة، وشهدت اضطراباً سياسياً خطيراً، ودبت في أوصالها عوامل الضعف والانحلال، إلا أن الحياة العلمية حفلت بحركة فقهية وثقافية واسعة، كانت سيرة الإمام الماوردي خير شاهد على ذلك.

علمه وآثاره: انعكست الحياة العلمية التي شهدت تلك الفترة على حياة الإمام الماوردي العلمية، فكان الرجل موسوعة علمية متحركة، ويشهد على ذلك ما خلفه من ثروة فكرية في مختلف جوانب الثقافة الإسلامية، فقد ألف عدداً من الكتب تدل على أنه كان الفقيه، والمتكلم، والمفسر والأصولي، والنحوي، والمحدث والمؤرخ، بل الفيلسوف والأديب والقاضي والسفير والشاعر.. الخ فأرخ له ياقوت الحموي في معجم الأدباء، وقال عنه: كان عالماً بارعاً متفنناً شافعياً في الفروع، وله تصانيف حسان في كل فن، منها: كتاب تفسير القرآن، وكتاب الأحكام السلطانية، وكتاب النحو، كتاب قوانين الوزارة، كتاب تعجيل النصر وتسهيل الظفر، وكان ذا منزلة من ملوك بني بويه، يرسلونه في التوسطات بينهم وبين من يناوئهم، ويرتضون بوساطته ويثقون بتقريراته، بمعنى أنه كان مستشاراً وسفيراً مفوضاً، ويذكر ياقوت الحموي أيضاً أنه: قرأ في كتاب «سر السرور» لمحمود النيسابوري هذين البيتين منسوبين إلى الماوردي وهما:

وفي الجهل قبل الموت موتٌ لأهله   فأجسادهم دون القبور قُبُورُ

وإنَّ امْرَأً لم يَحْيَ بالعلم صدره   فليس له حتى النشور نشور[4]

وقال تلميذه الخطيب البغدادي: «وكان من وجوه الفقهاء الشافعيين، وله تصانيف عدة في أصول الفقه، وفروعه، وفي غير ذلك، وجعل إليه ولاية القضاء ببلدان كثيرة» وقال أيضاً: «كتبت عنه وكان ثقة»[5].

وترجم له الداودي في طبقات المفسرين، ونقل عن العلماء بأن له تصانيف كثيرة في الفقه وأصوله، والتفسير والأدب، وكان حافظاً للذهبي[6].

ومن هنا درج بعض الباحثين المعاصرين إلى تقسيم مؤلفات الإمام الماوردي إلى مجموعات حسب الموضوع الذي يتضمنه المؤلف. فمنها المؤلفات الدينية، ومنها اللغوية والأدبية، ومنها السياسية والاجتماعية. والذي لا شك فيه أن الإمام الماوردي من العلماء المسلمين الذين جعلوا الأسس التي بنوا عليها اجتهادتهم وأفكارهم مستمدة من المصدرين الأساسيين في الإسلام، وهما كتاب الله العزيز وسنة نبيه محمد ﷺ، ومن هنا فإن جميع أقوال الإمام الماوردي هي فقه في الإسلام، باعتباره منهج حياة المسلم، وهو وضعٌ إلٰهي يسوق ذوي القعول إلى الخير في الآجل والعاجل «الدنيا والآخرة»، وعلى هذا الأساس فإن الإمام الماوردي قام بتفسير القرآن الكريم في كتابه «النكت والعيون» وهو تفسير كامل للقرآن الكريم، قال في مقدمته: «الحمد لله الذي هدانا لدينه القويم ومّن علينا بكتابه المبين، وخصّه بمعجز دلّ على تنزيله، ومنع من تبديله، وبين به صدق رسوله، وجعل ما استودعه على نوعين: ظاهراً جلياً وغامضاً خفياً يشترك الناس في علم جليّه، ويختص العلماء بتأويل خفيّه، حتى يعمّ الإعجاز، ثم يحصل التفاضل والامتياز. ولما كان ظاهر الجليّ مفهوماً بالتلاوة،

---

(4) معجم الأدباء، ط ثالثة ـ بيروت: دار الفكر، سنة 1400 ـ 1980 ـ حـ 15، 53. وذكر ياقوت بأنه لقب بأقضى القضاة في سنة تسع وعشرين وأربعمائة، ولعله كان يمثل أعلى مراتب السلطة القضائية إدارياً وقضائياً في الدولة الإسلامية في ذلك الوقت.

(5) تاريخ بغداد (المصدر السابق ذكره) ـ حـ12 ص102.

(6) الحافظ شمس الدين محمد بن علي بن أحمد الداوودي (ت945)، طبقات المفسرين بيروت: دار الكتب العلمية (بدون سنة نشر) ـ جـ1، ص428.

وكان الغامض الخفي لا يعلم إلا من وجهين: نقل واجتهاد، جعلت كتابي هذا مقصوراً على تأويل ما خفي علمه، وتفسير ما غمض تصوره وفهمه، وجعلته جامعاً بين أقاويل السلف والخلف، وموضحاً عن المؤتلف والمختلف، وذاكراً ما سنح به الخاطر من معنى يحتمل، عبّرت عنه بأنه محتمل، ليتميز ما قيل، مما قلته ويُعلم ما استُخرج مما استخرجتُهُ»[7] ثم وضع موسوعته الكبيرة في الفقه الإسلامي، التي أسماها (بالحاوي الكبير)[8] وهو يمثل موسوعة تضم فقه القانون العام والقانون الخاص حسب لغة العصر الحديث، فضلاً عن فقه العبادات والأخلاق.

وله كتاب الإقناع في الفقه، وهو مختصر لكتاب الحاوي الكبير، ومن أهم مؤلفاته في الأدب واللغة، كتاب في النحو، وكتاب الأمثال والحكم، وكتاب البغية العليا في أدب الدين والدنيا، الذي يمثل أحد الكتب القيمة في مجال الأخلاق الفاضلة والآداب الاجتماعية والتربية الدينية، وفيه أبحاث تؤكد مدى عمق التأصيل الفكري والفلسفي في منهج الإمام الماوردي، بما يدحض فكرة المستشرق الإنجليزي «هاملتون جيب» وموقفه من الإمام الماوردي.

ومن أهم كتب الإمام الماوردي في فقه القانون العام الذي نحاول التركيز عليه في هذا البحث المتواضع، كتاب «قوانين الوزارة»[9] وكتاب نصيحة

(7) الإمام الماوردي، النكت والعيون، جـ1 ص21 (قام بمراجعته والتعليق عليه الأستاذ السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، ونشرته دار الكتب العلمية، ومؤسسة الكتب الثقافية، بيروت - بدون ذكر سنة نشر).

(8) قام الشيخ علي محمد معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود بتحقيق كتاب الحاوي الكبير، ونشرته دار الكتب العلمية، بيروت وكانت الطبعة الأولى سنة (1414 - 1994).

(9) وأسماه البعض «كتاب الوزارة» وأطلق عليه البعض الآخر اسم «دستور الوزير» وطبع في مصر لأول مرة سنة (1929) تحت اسم (أدب الوزير) وقام أكثر من باحث بتحقيقه ونشره، وهو ما يؤكد أهمية الكتاب وكونه دستوراً للوزراء فعلاً، ولقد كشف التحقيق بأن الاسم الحقيقي للكتاب هو «قوانين الوزراء» وهو يمثل مرحلة تالية في فكرة الإمام الماوردي لاستكمال منهجه في فقه القانون العام بعد كتاب الأحكام السلطانية. في التفاصيل يمكن الرجوع إلى تحقيق الدكتور صلاح الدين بسيوني رسلان لكتاب قوانين الوزارة، القاهرة: مكتبة نهضة الشرق (جامعة القاهرة)، سنة 1985 - ص27 وما بعدها. وكذلك التحقيق والدراسة التي قام بها الدكتور=

الملوك، وكتاب تسهيل النظر وتعجيل الظفر ولعل أهم كتبه في فقه القانون العام وربما أهم كتبه على الإطلاق هو كتاب الأحكام السلطانية والولايات الدينية.

ثانياً: التعريف بمنهج الإمام الماوردي في مجال فقه القانون العام:

بعد رسم صورة موجزة لحياة الإمام الماوَردي ونشأته وتطور حياته الوظيفية والعلمية، وذكر نبذة عن عصره وظروفه السياسية والاجتماعية والثقافية والعلمية، يقتضي الأمر توضيح منهجه الفقهي، أي طريقته في الاستنباط والمعرفة، وأسباب كسبها وما ترتب على ذلك من نتائج عملية تطبيقية انعكست بالتالي على كتاباته ونظرياته الفقهية. وقد عرفنا من العرض السابق لحياته وعصره، أنه عاش في فترة تحول خطيرة في تاريخ الدولة الإسلامية ونظمها المختلفة، وتناقض فيها الواقع السياسي والاجتماعي المضطرب مع النشاط العلمي والثقافي المزدهر، وامتد العمر بالإمام الماوردي إلى أن تجاوز الثمانين، كان خلالها قد تولى مناصب إدارية وقضائية وسياسية متعددة الأمر الذي انعكس على تفكيره الفقهي وصياغته الفنية الرائعة لنظريات فقه القانون العام بما لم يسبق إليه أحد من قبل، وربما لم يدرك البعض ولم يفطن كثير من الباحثين سبقه هذا إلا في القرن العشرين، وعلى الرغم من ذلك ما زال مجهولاً عند كثير من القانونيين على وجه الخصوص، والذين عرفوه لم يعطوه حقه، بل إنّ بعضهم أنكر عليه سبقه في منهج فقه القانون العام كما فعل المستشرق الإنجليزي «جيب»!

وفي هذا البحث لا نستطيع تفصيل منهجه بكامله، ولكن نكتفي بعرض موجز له، مع تفصيل موقفه من ولاية الاستيلاء، التي تعرف اليوم في فقه القانون

= فؤاد عبد المنعم أحمد، والدكتور محمد سليمان داود. ط ثالثة. الإسكندرية: مركز الإسكندرية للكتاب، سنة 1978. ولقد سبق لهما نشره تحت عنوان (الوزارة) وقد تبين لهما أن أكثر أصحاب التراجم يطلقون على هذا الكتاب: (قوانين الوزارة) وعليه أعادا طبعه تحت هذا الاسم، انظر تصدير الطبعة الثالثة المشار إليها. وكذلك قام بتحقيقه تحت اسم «قوانين الوزارة» الدكتور رضوان السيد، ط أولى - بيروت: دار الطليعة، سنة 1979ف.

العام[10] «بنظرية الموظف الفعلي أو الواقعي». والتي تناولها المستشرق جيب بشيء من الشرح، ولم ينصفه إما جهلاً أو جحوداً؟!

1 ـ نكتفي في هذا الموضوع بالتنويه بأهم ما تركه الإمام الماوردي من أفكار فقهية تضمنها كتابه الشهير «الأحكام السلطانية»، والإلماح إلى بعض آرائه على سبيل المثال، في مجال فقه القانون العام، وذلك على النحو التالي:

فقد بحث الإمام الماوردي فيما يعرف اليوم بالقانون الدستوري، والقانون الإداري، وهما من أهم فروع القانون العام، والصلة بينهما وثيقة جداً فهما متداخلان ويكمل أحدهما الآخر، فالأول موضوعه سلطات الدولة المختلفة مثل السلطة التشريعية والقضائية والتنفيذية، والعلاقة بينها، وهو المقدمة الضرورية للقانون الإداري الذي تقتصر قواعده على تنظيم السلطة الإدارية التنفيذية، بل على جزء منها يعرف بالإدارة العامة. وهو ما فصله الإمام الماوردي في كتابه المشار إليه. فتحدث في الباب الأول عن فكرة الإمامة التي يعرضها بقوله: «الإمامة موضوعة لخلافة النُّبوَّة في حراسة الدين وسياسة الدنيا»[11].

وهو تعريف موجز يدل على عمق المعنى وأصالة الفكر، فالدين باعتبار مصدره عند المسلمين، هو وضع إلٰهي على خلاف ما يقول به الفكر الغربي

---

(10) وما اقتصارنا على فقه القانون العام والتركيز على بعض نظرياته خاصة، إلا انحيازاً للفرع الذي تخصصنا فيه، ولا نزعم بأننا خبرناه بما فيه الكفاية، ولكن تلمساً لأكبر قدر من التوفيق في عرض وتجلية فقه الإمام الماوردي الذي كان رائداً في هذا المجال، ومع ذلك لم يوف حقه رغم الكتابات الكثيرة نسبيّاً عنه، ولا ندَّعي فخراً إذا قلت إنني أحاول تدريس منهجه الفقهي ضمن مادة القانون الإداري الموازن (والقضاء الإداري أيضاً)، وكنت أول من نبه طلاب قسم القانون العام (بكلية القانون ـ جامعة الفاتح) الذي نتولى أمانته منذ بضع سنين إلى أهمية دراسة فقه الإمام الماوردي وموازنتها بالنظم القانونية والقضائية المعاصرة خاصة في مجال فقه القانون العام (الدستوري والإداري والمالي). ولقد تبين من خلال ذلك، أن الدكتور عبد الحميد الرفاعي (وهو من أساتذة القانون العام» كان أول من تناوله بالدراسة في كلية الشريعة جامعة دمشق (ضمن مادة الحقوق الإدارية، سنة 1962) انظر كتابه بعنوان القضاء الإداري بين الشريعة والقانون». ط أولى ـ دمشق (بيروت): دار الفكر، سنة 1409 ـ 1989 ـ ص13.

(11) الإمام الماوردي، الأحكام السلطانية. ط ثالثة ـ القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، سنة 1393 ـ 1973. ص5.

المعاصر، وفي مقدمتهم المستشرق جيب: إن الدين وضع اجتماعي، فهو عند المسلمين، يحتاج إلى حراسة فقط، بمعنى تطبيقه السليم، وضمان حمايته بأمن وأمان، لأن الدين قد استقر واكتمل فلا مزيد عليه من أحد، وأتم الله تعالى به النعمة، ورضيه للمسلمين فلا يسخطه. مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾(12).

وأما الدنيا فتحتاج إلى سياسة، أي تدبير واجتهاد، وفق الأصول الشرعية المعتبرة التي تقوم عليها مقاصد الشريعة، فهو سياسة شرعية، ولقد عرفها الإمام ابن قيم الجوزية (691 ـ 751) نقلاً عن ابن عقيل بأنها: «ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ﷺ ولا نزل به وحي»(13).

وحيث تقوم السياسة بتدبير وإدارة شؤون الجماعة الإنسانية ورعاية مصالحها والعمل لخيرها تكون الدولة(14)، فالإمامة إذن جزء من وظائف الدولة، تكملها وظائف أخرى من أهمها الوزارة، ويعلل الإمام الماوردي وجودها بقوله: «لأن ما وكل إلى الإمام من تدبير الأمة لا يقدر على مباشرة جمعيه إلا باستنابة. ونيابة الوزير المشارك له في التدبير أصح في تنفيذ الأمور من تفرده بها ليستظهر به على نفسه، وبها يكون أبعد عن الزلل وأمنع من الخلل»(15).

فالوزارة على هذا الأساس تعتبر من أهم وظائف الدولة مع الإمامة، وباستقراء السوابق التاريخية منذ ظهر الإسلام في الجزيرة العربية، وانتقال الرسول ﷺ بعد الهجرة إلى يثرب وتأسيس المدينة، المكونة من شعب غير

---

(12) سورة المائدة، الآية: 3.

(13) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية/ تحقيق د. محمد غازي، جدة: دارالمدني، سنة 1985 ـ ص14.

(14) د. عبد الله القاضي، السياسة الشرعية (رسالة دكتوراه) ط أولى ـ طنطا: دار الكتب الجامعية، سنة 1990 ـ ص352.

(15) الأحكام السلطانية (المصدر السابق ذكره) ص22.

متجانس من عرب وغيرهم، ومسلمين ويهود ونصارى، فإن الرسول وضع أول دستور لتنظيم هذا المجتمع المتمثل في الصحيفة، وكان يستعين ببعض أصحابه على معاونته في أمور هذه الدولة الفتية واستمر الحال على ذلك مع شيء من التطوير والاتساع في الاختصاص نتيجة اتساع رقعة الدولة الإسلامية، من كل هذه التطورات والسوابق صاغ الإمام الماوردي نظريته في فقه القانون العام، ومن هنا يقول بشأن الوظائف العامة (الولايات): « وإذا تمهد ما وصفناه من أحكام الإمامة وعموم نظرها في مصالح الملة وتدبير الأمة، فإذا استقر عقدها للإمام انقسم ما صدر عنه من ولايات خلفائه أربعة أقسام: فالقسم الأول من تكون ولايته عامة في الأعمال العامة، وهم الوزراء؛ لأنهم يُسْتَنابون في جميع الأمور من غير تخصيص. والقسم الثاني من تكون ولايته عامة في أعمال خاصة وهم أمراء الأقاليم والبلدان؛ لأن النظر فيما خُصُّوا به من الأعمال عام في جميع الأمور. والقسم الثالث من تكون ولايته خاصة في الأعمال العامة وهم كقاضي القضاة، ونقيب الجيوش، وحامي الثغور ومستوفي الخراج، وجابي الصدقات، لأن كل واحد منهم مقصور على نظر خاص في جميع الأعمال. والقسم الرابع من تكون ولايته خاصة في الأعمال الخاصة، وهم كقاضي بلد، أو إقليم، أو مستوفي خراجه، أو جابي صدقاته، أو حامي ثغره، أو نقيب جنده، لأن كل واحد منهم خاص النظر مخصوص العمل، ولكل واحد من هؤلاء الولاة شروط تنعقد بها ولايته ويصح معها نظره»[16].

ثم تحدث عن هذه الأقسام واحداً بعد الآخر، وكأنه يتكلم بلغة علماء الإدارة المعاصرين، عن التنظيم الإداري ومقوماته، وترتيب الوظائف العامة وتقسيمها إلى مجموعات مختلفة استناداً إلى اختلاف أوصافها وخصائصها المشتركة، بسبب اختلاف واجباتها ومسؤولياتها والشروط الواجب توافرها لشغلها[17].

---

(16) الأحكام السلطانية (المصدر السابق ذكره) ص21.

(17) انظر د. أحمد حافظ نجم، ترتيب الوظائف العامة وتوصيفها وتقويمها (رسالة دكتوراه) القاهرة: دار الفكر العربي، سنة 1979 ـ ص11 وما بعدها.

ولقد قسم الوزارة إلى قسمين رئيسيين وهما:

أ - **وزارة التفويض** وهي: «أن يستوزر الإمام من يفوض إليه تدبير الأمور برأيه وإمضاءها على اجتهاده». وهي جائزة مع منصب النبوة الإلهي، بموجب قوله تعالى: ﴿وَٱجۡعَل لِّي وَزِيرٗا مِّنۡ أَهۡلِي ۝٢٩ هَٰرُونَ أَخِي ۝٣٠ ٱشۡدُدۡ بِهِۦٓ أَزۡرِي ۝٣١ وَأَشۡرِكۡهُ فِيٓ أَمۡرِي﴾. فمع منصب الإمامة الإنساني أجْوَز.

ب - **وزارة التنفيذ** «وحكمها أضعف وشروطها أقل، لأن النظر فيها مقصور على رأي الإمام وتدبيره، وهذا الوزير وسط بينه وبين الرعايا والولاة يؤدي عنه ما أمر وينفذ عنه ما ذكر، ويمضي ما حكم، ويخبر بتقليد الولاة، وتجهيز الجيوش، ويعرض عليه ما ورد من مُهِمّ، وتجدَّدَ من حَدثٍ مُلِمّ، ليعمل فيه ما يؤمر به، فهو معين في تنفيذ الأمور، وليس بوالٍ عليها، ولا متقلداً لها».

وهذا الموقف من الإمام الماوردي، يفكرنا بما يعرف في القانون الإداري المعاصر فكرة التفويض في الاختصاصات الإدارية[18]، وهو ما يؤكد سبق الفكر الإداري عند المسلمين، ومدى أصالته وعمق دلالته، بما يغني الرجوع إليه عن التطفل على مائدة التشريعات الغربية.

وهكذا، يتضح أن الإمام الماوردي يستمر في إبراز وتفصيل فقه القانون العام في كتابه «الأحكام السلطانية»، ويحلل ما يتضمنه من مبادئ دستورية وإدارية ومالية، من خلال تتبعه لجميع أنواع الولايات، ولعل ما يثير الدهشة والاستغراب عند كثير من المنصفين في مجال فقه القانون العام، بحث الإمام الماوردي في ولاية المظالم (قضاء المظالم) الذي يقول عنه الدكتور عبد الحميد الرفاعي «وجدته بحثاً منسقاً كأحسن ما يكون التنسيق، منظماً كأحسن ما يكون

(18) في التفاصيل يمكن الرجوع إلى الدكتور محمود إبراهيم الوالي، نظرية التفويض الإداري (رسالة دكتوراه). ط أولى ـ القاهرة: دار الفكر العربي، سنة 1979 ـ ص168 وما بعدها، ومواطن مختلفة من الرسالة.

التنظيم ومبوباً كأحسن ما يكون التبويب، ومستوعباً لجميع عناصر البحث، حتى لكأنه يكتب بأسلوب وتنظيم علماء اليوم، وهو من علماء القرن الرابع الهجري الموافق للقرن العاشر الميلادي»[19]. وكان مما تناولته بالدراسة الموازنة والبحث المقارن، في محاضرات مادة القضاء الإداري المقارن (اعتباراً من العام الدراسي 1997) بدبلوم القانون العام بكلية القانون، وكلية الدراسات العليا، بأكاديمية الشرطة، قضاء المظالم عند العلماء المسلمين عامة وعند الإمام الماوردي خاصة، ومقارنته بالقضاء الإداري الليبي والمصري المنقولين عن القضاء الإداري الفرنسي، فتبين مدى التشابه بينهما من حيث تكوين مجلس القضاء واختصاصاته وتطوره، مما يكشف عن مدى عمق وأصالة فكره قضاء المظالم عند المسلمين، فضلاً عن سبق الفكرة في تاريخ النظم القضائية والإدارية في الإسلام. ولقد تناول بعض الباحثين هذا الموضوع وغيره من فروع القانون العام بالدراسة الموازنة مع النظم المعاصرة، حتى ليمكن القول بكل اطمئنان بأن الإمام الماوردي يعتبر رائد القانون العام في العالم، لأنه كان أول من درس هذا الفقه وخصه بمؤلف مستقل هو: الأحكام السلطانية[20].

وهكذا يتضح منهج الإمام الماوردي في اعتماده على النصوص الشرعية يستنبط منها الأحكام، ويتبين أنه يكثر من الأدلة النقلية والعقلية في المسألة الشرعية الواحدة، فضلاً عن منهجه في استقراء الأحداث والوقائع، وقد ساعده على ذلك درايته بكثير منها، وتوليه وظائف إدارية وقضائية وسياسية متعددة،

---

(19) عبد الحميد الرفاعي. القضاء الإداري (المصدر السابق ذكره) ـ ص14.

(20) يقول الدكتور الرفاعي في المصدر السابق ذكره بعد دراسته المستفيضة للقضاء الإداري المقارن بقضاء المظالم: «وهذا ما جعلني أنزع ما في ذهني من معلومات خاطئة رددها الكثير من أساتذة القانون الإداري في كتبهم الجامعية التي مفادها.. أن النظام القضائي الإداري هو نظام فرنسي..» ص15. وفي التفاصيل يمكن الرجوع إلى الدكتور حمدي عبد المنعم، ديوان المظالم (نشأته وتطوره واختصاصاته مقارناً بالنظم القضائية الحديثة). ط ثانية ـ بيروت دار الجيل، سنة 1408 ـ 1988. وكذلك رسالة الدكتوراه للدكتور مسعد عواد الجهني، ولاية المظالم في الشريعة الإسلامية (كلية الشريعة والقانون ـ جامعة الأزهر، سنة 1408 ـ 1988). غير منشورة.

وفوق كل ذلك عقل راجح وفكر محقق، استخدمها في بناء نظرياته الفقهية، ومن بينها نظريته في ولاية الاستيلاء التي تقابل نظرية الموظف الفعلي في فقه القانون الإداري المعاصر، والتي نعرض لها بشيء من التفصيل والتأصيل.

2 ـ نظرية الموظف الفعلي عند الإمام الماوردي:

ـ التعريف بالنظرية:

إن الإدارة في الإسلام تقوم على نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، واجتهادات الفقهاء على أساس من القيم الإنسانية التي تحقق مقاصد الشريعة الإسلامية، ولا يختلف مفهوم الإدارة في الإسلام عن مفهومها المعاصر، وهو القدرة على استخدام الإمكانيات المادية والبشرية المتاحة بأقصى كفاية لتحقيق أهداف معينة[21].

فالوسائل البشرية تتمثل فيما يعرف بالموظفين العموميين، فالموظف العام هو: «الشخص الذي يعهد إليه بعمل دائم في خدمة مرفق عام تديره أو تشرف عليه الدولة». ولقد اتفق الفقه والقضاء الإداريان على ضرورة توافر ثلاثة عناصر أساسية لاعتبار الشخص موظفاً عاماً وهي:

1 ـ أن يسهم في العمل في مرفق عام تديره الدولة عن طريق الاستغلال المباشر.

2 ـ أن تكون المساهمة في إدارة المرفق العام عن طريق التعيين أساساً.

3 ـ أن يشغل وظيفة دائمة وأن يكون شغله لهذه الوظيفة بطريقة مستمرة لا عرضية[22].

أما الموظف الفعلي (أو الواقعي) فهو الشخص الذي يقوم بمباشرة أعمال الوظائف العامة دون أن تتوافر فيه شروط شغلها، أو لم يصدر قرار من السلطة

---

(21) د. أحمد إبراهيم أبو سن، الإدارة في الإسلام. ط/ ثالثة ـ القاهرة (الخرطوم): مكتبة وهبة (الدار السودانية للكتب)، سنة 1404 ـ 1984 ص22.

(22) في التفاصيل يمكن الرجوع إلى رسالتنا للدكتوراة، بعنوان: «النظرية العامة للتأديب في الوظيفة العامة». ط أولى. ـ القاهرة: دار الفكر العربي، سنة 1997 ـ ص113 وما بعدها.

المختصة بتعيينه فيها. ومثال ذلك تطوع الأفراد للمساهمة في العمل في المرافق العامة في ظروف استثنائية تحقيقاً للمصلحة العامة[23].

والقاعدة في الفقه الإسلامي أن السياسة الشرعية تقوم على الأخذ بالمصالح جملة «فالنظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً سواءٌ كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بُعْدُ نَظَرِهِ إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية، ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية وهو مجال للمجتهد صعب المورد إلا أنه عذبُ المذاق، محمود الغِب، جارٍ على مقاصد الشريعة»[24] التي صنفها علماء الإسلام إلى ثلاثة أقسام رئيسية، وذلك نتيجة استقراء ما جاء في القرآن الكريم أساساً، وما تضمنته السنة النبوية الصحيحة تفريعاً وبياناً، يقول الإمام الشاطبي: «إن القرآن الكريم أتى بالتعريف بمصالح الدارين جلباً لها، والتعريف بمفاسدها دفعاً لها، وقد مر أن المصالح لا تعدو الثلاثة الأقسام: وهي الضروريات ويلحق بها مكملاتها، والحاجيات ويضاف إليها مكملاتها، والتحسينات ويليها مكملاتها. ولا زائد على هذه الثلاثة المقررة في كتاب المقاصد. وإذا نظرنا إلى

---

(23) الأستاذ محمود صالح، شرح نظام العاملين المدنين بالدولة ط ثالثة ـ الإسكندرية: منشأة المعارف، سنة 2000 ـ ص35. وفي التفاصيل يمكن الرجوع إلى الدكتور مجدي عز الدين يوسف، الأساس القانوني لنظرية الموظف الفعلي (رسالة دكتوراه ـ كلية الحقوق ـ جامعة عين شمس). القاهرة: شركة الطوبجي، سنة 1988 ـ ص76 وما بعدها.

(24) الإمام الشاطبي (إبراهيم موسى الغرناطي ت790)، الموافقات في أصول الشريعة (بشرح الشيخ عبد الله درّاز). القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى (تصوير دار المعرفة بيروت) بدون تاريخ نشر ـ جـ4، ص194 ـ 195.

السنة وجدناها لا تزيد على تقريرِ هذه الأمور، فالكتاب أتى بها أصولاً يرجع إليها، والسنة أتت بها تفريعاً على الكتاب وبياناً لما فيه منها، فلا تجد في السنة إلا ما هو راجع إلى تلك الأقسام»[25].

وعلى هذا الأساس يتجه الإمام الماوردي إلى تقسيم الولاية على الأقاليم التي تكوّن الوحدات الإدارية في الدولة الإسلامية (ويمكن أن نطلق عليها تجاوزاً ما يعرف اليوم بالإدارة المحلية) إلى نوعين، ولاية عامة، وولاية خاصة، ويقسم الولاية العامة إلى إمارتين، إمارة استكفاء بعقد عن اختيار، وإمارة استيلاء بعقد عن أضرار.

فالولاية الأولى (ولاية الاستكفاء) هي وظيفة يشغلها الشخص بطريقة مشروعة ابتداءً وانتهاءً، فهي مشروعة أصلاً ووصفاً. أما ولاية الاستيلاء فهي غير مشروعة ابتداءً وإن أجيزت انتهاءً، فهي مشروعة وصفاً لا أصلاً! ومن هنا فولاية الاستيلاء، وظيفة يشغلها الشخص غصباً وبطريقة معيبة، ومقتضى ذلك أن تقع كل تصرفاته باطلة بطلاناً مطلقاً وفقاً للقواعد العامة سواء في الشريعة الإسلامية أو في القوانين الوضعية.

فهي حالة استثنائية، وصورتها كما يقررها الإمام المارودي هي «أن يتسولي الأمير بالقوة على بلاد يقلده الخليفة إمارتها، ويفوض إليه تدبيرها وسياستها، فيكون الأمير باستيلائه مستبداً بالسياسة والتدبير، والخليفة بإذنه منفذاً لأحكام الدين ليخرج من الفساد إلى الصحة، ومن الحظر إلى الإباحة»[26].

ـ أساس النظرية:

إن الأصل العام ـ كما تبين ـ يقضي ببطلان تصرفات الموظف الفعلي، لصدورها من مغتصب للسلطة الإدارية أو من غير مختص قانوناً، إلا أن القضاء

---

(25) الإمام الشاطبي، الموافقات (المصدر السابق ذكره) ـ حـ4، ص27.

(26) الأحكام السلطانية (المصدر السابق ذكره) ـ ص33.

الإداري المعاصر أجاز تلك التصرفات في بعض الظروف، وعلى أسس مختلفة، ففي الأوقات العادية، برر القضاء الإداري هذه التصرفات استناداً إلى المراكز الظاهرة، وحسن نية الجماهير التي تتعامل مع ذلك الموظف، وأعلن القضاء سلامة هذه الأعمال ضماناً لقاعدة سير المرافق العامة بانتظام واطّراد، وذلك في الأحوال الاستثنائية[27]، تقول المحكمة الإدارية العليا المصرية: «إن نظرية الموظف الفعلي كما جرى بذلك قضاء هذه المحكمة لا تقوم إلا في الأحوال الاستثنائية البحتة، تحت إلحاح الحاجة إلى الإستعانة بمن ينهضون بتسيير دولاب العمل في بعض الوظائف، ضماناً لانتظام المرافق العامة وحرصاً على تأدية خدماتها للمنتفعين بها باطّراد ودون توقف، وتحتم الظروف غير العادية أن تعهد جهة الإدارة إلى هؤلاء الموظفين بالخدمة العامة؛ إذ لا يتسع أمامها الوقت لاتّباع أحكام الوظيفة في شأنهم، ونتيجة لذلك لا يحق لهم طلب تطبيق أحكام الوظيفة العامة كما لا يحق لهم الإفادة من مزاياها، لأنهم لم يخضعوا لأحكامها ولم يُعَيَّنوا وفقاً لأصول التعيين فيها»[28].

ولا شك أن ملخص كل هذه المبررات الفقهية والقضائية لنظرية الموظف الفعلي تعود في آخر الأمر إلى فكرة الضرورة، وتحقيق المصلحة العامة، وهو أساس تبرير ولاية الاستيلاء، حيث يقول الإمام الماوردي في عبارة بالغة الحكمة بعد أن بين أن هذه الولاية خارجة عن عرف التقليد الشرعي بشروطه وأحكامه، ولكن في هذا التقليد: «حفظ القوانين الشرعية وحراسة الأحكام الدينية فلا يجوز أن يترك مختلاً مدخولاً، ولا فاسداً معلولاً، فجاز فيه مع

---

(27) د. سليمان محمد الطماوي، مبادئ القانون الإداري. الطبعة العاشرة ـ القاهرة: دار الفكر العربي، سنة 1979 ـ حـ2، ص162 وما بعدها. وكذلك، د. مجدي عز الدين يوسف، الأساس القانوني لنظرية الموظف الفعلي (الرسالة السابق ذكرها) ـ ص208 وما بعدها.

(28) مجموعة المبادئ القانونية التي قررتها المحكمة الإدارية العليا (جلسة 29/ 11/ 1964) مجلس الدولة، المكتب الفني السنة العاشرة ـ جـ1، ص91. ولقد أشار القضاء الإداري الليبي في بعض أحكامه بطريقة غير مباشرة إلى فكرة الموظف الفعلي، ولقد تتبع الأستاذ يوسف الدوكلي هذه الأحكام ضمن أطروحته للماجستير التي يعدها تحت إشرافنا بعنوان «نظرية الموظف الفعلي» دراسة موازنة.

الاستيلاء والاضطرار، ما امتنع في تقليد الاستكفاء والاختيار، لوقوع الفرق بين شروط المكنة والعجز»[29].

ومع أن هذه الحالة تمثل استثناء على القاعدة العامة، فإن الإمام الماوردي وضع لها شروطاً تمثل مناط شرعيتها وتبريرها، أشد قسوة من القيود والضوابط التي وضعها الفقه والقضاء في النظم الإدارية والقضائية المعاصرة حيث يقول الإمام الماوردي: «والذي يتحفظ بتقليد المستولي (الموظف الفعلي) من قوانين الشرع سبعة أشياء، فيشترك في التزامها الخليفة المُولِّي والأمير المستولي ووجوبها في جهة المستولي أغلظ:

أحدها: حفظ منصب الإمامة في خلافة النبوة وتدبير أمور الملة، ليكون ما أوجبه الشرع من إقامتها محفوظاً وما تفرع عنها من الحقوق محروساً.

والثاني: ظهور الطاعة الدينية التي يزول معها حكم العناد فيه، وينتفي بها إثم المباينة له.

والثالث: اجتماع الكلمة على الألفة والتناصر ليكون للمسلمين يد على من سواهم.

والرابع: أن تكون عقود الولايات الدينية جائزة، والأحكام والأقضية فيها نافذة لا تبطل بفساد عقودها، ولا تسقط بخلل عهودها.

والخامس: أن يكون استيفاء الأموال الشرعية بحق تبرأ به ذمة مؤديها ويستبيحه أخذها.

والسادس: أن تكون الحدود مستوفاة بحق وقائمة على مستحق، فإن جنب المؤمن حِمىً إلا من حقوق الله وحدوده.

والسابع: أن يكون الأمير في حفظ الدين ورعاً عن محارم الله، يأمر بحقه إن أطيع ويدعو إلى طاعته إن عُصِي.

---

(29) الأحكام السلطانية (المرجع السابق ذكره) ـ 33.

فهذه سبع قواعد في قوانين الشرع يحفظ بها حقوق الإمامة وأحكام الأمة فلأجلها وجب تقليد المستولي»[30].

ويستفاد من هذه الشروط أن إمارة الاستيلاء ليست سوى تطبيق للقاعدة الشرعية المسلَّم بها في الفقه الإسلامي، التي تقول إن الضرورات تبيح المحظورات، ومن المستقر عليه في الفقه الإسلامي أيضاً، أن الضروريات ترجع إلى خمسة أمور وهي، حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال.

ومن هنا يظهر مدى الارتباط بين الضروريات ونظرية الضرورة التي تقوم عليها فكرة تبرير الموظف الفعلي في الفقه الإسلامي، حفاظاً على وحدة المسلمين وتجنباً للفتن وإرقة الدماء[31]، يقول الله تعالى: ﴿وَٱلْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلْقَتْلِ﴾[32] ويقول أيضاً: ﴿وَٱلْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ ٱلْقَتْلِ﴾[33].

ويستطرد الإمام الماوردي في تفصيل أحكام ولاية الاستيلاء (نظرية الموظف الفعلي) بشيء من التأصيل الفقهي الذي يقوم على فلسفة المقاصد الشرعية، حيث يقول: «فإن كملت فيه (المستولي) شروط الاختيار كان تقليده حتماً استدعاءً لطاعته ودفعاً لمشاقته ومخالفته، وصار بالإذن له (الإجازة الشرعية) نافذ التصرف في حقوق الملة وأحكام الأمة، وجرى على من استوزره واستنابه لأحكام من استوزره الخليفة واستنابه، وجاز أن يستوزر وزير تفويض ووزير تنفيذ». يفهم من ذلك أن المستولي (الموظف الفعلي) إذا أقره الخليفة بمعنى أصبغ على توليه للوظيفة الصبغة الشرعية، فإنه يمكن أن يمارس صلاحيات السلطة المركزية باعتباره ممثلاً ونائباً لها طبقاً لأصول التدرج الرئاسي

---

(30) الأحكام السلطانية (المصدر السابق ذكره) ـ ص34.

(31) الدكتور محمد أبو فارس، القاضي أبو علي الفراء وكتابه الأحكام السلطانية (رسالة دكتوراه ـ كلية الشريعة والقانون ـ جامعة الأزهر) ط ثانية ـ بيروت: مؤسسة الرسالة، سنة 1403 ـ 1983 ـ ص369. وهو يقرر بعد البحث والتنقيب والمقارنة الدقيقة أنه «تأكد لدينا بما لا يدع مجالاً للشك، بأن الماوردي هو السباق في هذا الشأن، وكتابه أسبق من كتاب أبي يعلى الفراء، وأن الأخير قد نقل ما راق له من كتاب الماوردي وتأثر به في تبويبه وتفريعاته». ص544.

(32) سورة البقرة، الآية: 191.

(33) سورة البقرة، الآية: 217.

المعروف في التنظيم الإداري المعاصر، أو أن يمارس سلطات مستقلة في حالة انطباق شروط التنظيم الإداري اللامركزي (الذي يمثل الإدارة المحلية).

حيث تستقل السلطات المحلية بممارسة شؤونهم المحلية باستقلالية كاملة لا يحدها إلا قيد السياسة العامة للدولة.

ولكن ما هو التصرف الشرعي إذا ما اختلت الشروط ولم تكتمل في المستولي؟

يمضي الإمام الماوردي في الإجابة عن ذلك حيث يقرر: «فإن لم يكمل في المستولي شروط الاختيار جاز للخليفة إظهار تقليده استدعاء لطاعته وحسماً لمخالفته ومعاندته، أو كان نفوذ تصرفه في الأحكام والحقوق موقوفاً على أن يستنيب له الخليفة فيها لمن قد تكاملت فيه شروطها؛ ليكون كمال الشروط فيمن أضيف إلى نيابته جبراً لما أعوز من شروطها في نفسه، فيصير التقليد للمستولي والتنفيذ من المستناب».

ويفصح الإمام الماوردي عن الأساس الشرعي للموظف الفعلي بعبارة لا تدع مجالاً للشك، ولا تسمح (لجيب) أن ينكرها وهي قوله: «وجاز مثل هذا (ولاية الاستيلاء وما ترتب عليها) وإن شذ عن الأصول (باعتباره استثناءً من القاعدة العامة) لأمرين: أحدهما أن الضرورة تسقط ما أعوز من شروط المكنة. **الثاني**: أن ما خيف انتشاره من المصالح العامة تخفف شروطه عن شروط المصالح الخاصة»[34].

وإذا قامت ولاية الاستيلاء على هذه الشروط والاعتبارات الشرعية، فإن الإمام الماوردي ـ تأكيداً على حقيقتها ومزيداً من تفصيل أحكامها ـ يوضح الفروق بينها وبين الولاية الطبيعية؛ أي ولاية الاستكفاء، بقوله: «فإذا صحت إمارة الاستيلاء (على الأسس التي ذكرها) كان الفرق بينها وبين إمارة الاستكفاء من أربعة أوجه: أحدها: أن إمارة الاستيلاء متعيّنة في المتولّي، وإمارة

(34) الأحكام السلطانية (المصدر السابق ذكره) ـ ص34.

الاستكفار مقصورة على اختيار المستكفي. والثاني: إن إمارة الاستيلاء مشتملة على البلاد التي غلب عليها المستولي، وإمارة الاستكفاء مقصورة على البلاد التي تضمنها عهد المستكفي. والثالث إن إمارة الاستيلاء تشتمل على معهود النظر ونادره، وإمارة الاستكفاء مقصورة على معهود النظر دون نادره. والرابع أن وزارة التفويض تصح في إمارة الاستيلاء، ولا تصح في إمارة الاستكفاء لوقوع الفرع بين المستولي ووزيره في النظر، لأن نظر الوزير مقصور على المعهود، وللمستولي أن ينظر في النادر والمعهود، وإمارة الاستكفاء مقصورة على النظر المعهود فلم تصح معها وزارة تشتمل على مثلها من النظر المعهود، لاشتباه حال الوزير بالمستوزر»[35].

وخلاصة القول

إن الإمام الماوردي كان فيلسوفاً حكيماً، لا لأنه قد وضع بناءً فلسفياً متكامل الجوانب، ولم يقصد أن يقيم فلسفة نظرية خالصة، ولم يحاول تجديد أو بعث مذاهب علم الكلام، بل نقول إنه كان فيلسوفاً بمعنى حبه للحكمة، والبحث عما وراء النصوص الشرعية من مقاصد وغايات، وهداية السلوك الإنساني و توجيهه لممارسة الفضائل الأخلاقية المؤدية إلى تلك الأهداف.

ولقد كان فقهياً رائداً له نظرية متكاملة في فقه القانون العام لم يُسْبَق إليها، ولقد واجه الحياة العملية بروح النقد، ووقف من المجتمع موقفاً واقعياً وداعياً إلى نبذ التقليد، والنهوض للبحث عن الحقيقة بهمة المجتهد ومنطق العقل، واستنباط الآراء والأحكام عن طريق إعمال النظر والفكر، بالاعتماد على الدليل وإقامة البرهان.

وإذا كان بعض المستشرقين اتهم الماوردي بأنه مثالي، فعند تناول ولاية الاستيلاء (الموظف الفعلي أو الواقعي) اتهمه «هاملتون جيب» بأنه يعوزه السند القانوني، وينكر عليه الاستناد إلى نظرية الضرورة وفكرة المصالح العامة.

---

(35) الأحكام السلطانية (المصدر السابق ذكره) ـ ص34.

فنظرية الضرورة بعمومها تنطبق على كل أحوال الإنسان وسائر تصرفاته، أما المصلحة العامة فهي مدار الفقه كله، بل تمثل الأساس الذي تقوم عليه نظرية القانون الإداري برمتها، والذي لا شك فيه أن المدرسة الإنجليزية لا تعترف بالتقسيم الموضوعي للقانون إلى عام وخاص، ومن هنا تنكر وجود قانون إداري أصلاً، يقول الفقيه الإنجليزي دايسي (Dicey) «إن إنجلترا والدول التي أخذت عنها مدنيتها مثل أمريكا لا تعرف نظام القانون الإداري، ولا المبادئ التي قام عليها هذا النظام»[36] بل تذكر بعض الروايات أنه قال: ولا تريد أن تعرفها.

ولعل هذا المذهب الفقهي يكشف عن حقيقة الصراع بين الثقافتين الإنجليزية والفرنسية ـ ونحن بينهما كشقي رحى ـ وبالتالي انعكست على نفسية «هاملتون جيب» وقام بإسقاطها على الثقافة الإسلامية عامة وعلى فقه القانون العام عند الإمام الماوردي خاصة[37]. وصدق الله العظيم حيث يقول: ﴿لَا يُقَٰتِلُونَكُمْ جَمِيعًا إِلَّا فِى قُرًى مُّحَصَّنَةٍ أَوْ مِن وَرَآءِ جُدُرٍۭ ۚ بَأْسُهُم بَيْنَهُمْ شَدِيدٌ ۚ تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّىٰ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْقِلُونَ﴾[38].

يضاف إلى ذلك أن الإحاطة باللغة العربية وأساليبها وأسرارها الظاهرة والخفية بين عشية وضحاها، لا يقبل في منطق العقل المحقق والفكر المدقق،

---

(36) في التفاصيل يمكن الرجوع إلى الدكتور محمد زهير جرانة، الأمر الإداري ورقابة المحاكم القضائية له في مصر (رسالة دكتوراه ـ كلية الحقوق الجامعة المصرية، سنة 1354 ـ 1935) ـ ص44 وما بعدها. وكذلك الدكتور محمد فؤاد مهنا، القانون الإداري العربي. ط2 ـ القاهرة: دار المعارف، سنة 1965 ـ ص58 وما بعدها.

(37) وإنْ تعجب من موقف المستشرق الإنجليزي فعجبٌ ما قاله الدكتور محمد علي الغلاييني في رسالته لنيل درجة الدكتوراه في السياسة الشرعية بعنوان: «الإمام الماوردي وأثره في الفقه الدستوري» كلية الشريعة والقانون ـ جامعة الأزهر. سنة 1394 ـ 1974، وهي غير منشورة، حيث يرى أن مناقشة جيب للماوردي بشأن ولاية الاستيلاء في مجموعها على حق؟ ص209. ونحن من جانبنا نرى أن دراسة جيب عن نظرية الخلافة عند الإمام الماوردي هي دراسة سطحية تافهة، كما هو الطابع العام لكل ما كتبه في مجال الثقافة العربية الإسلامية، وليس هذا بدعاً من الرأي، بل هو حقيقة ما قرره عنه الدكتور عبد الرحمٰن بدوي في كتابه «موسوعة المستشرقين» ط. أولى ـ بيروت: دار العلم للملايين، سنة 1984 ـ ص105 وما بعدها.

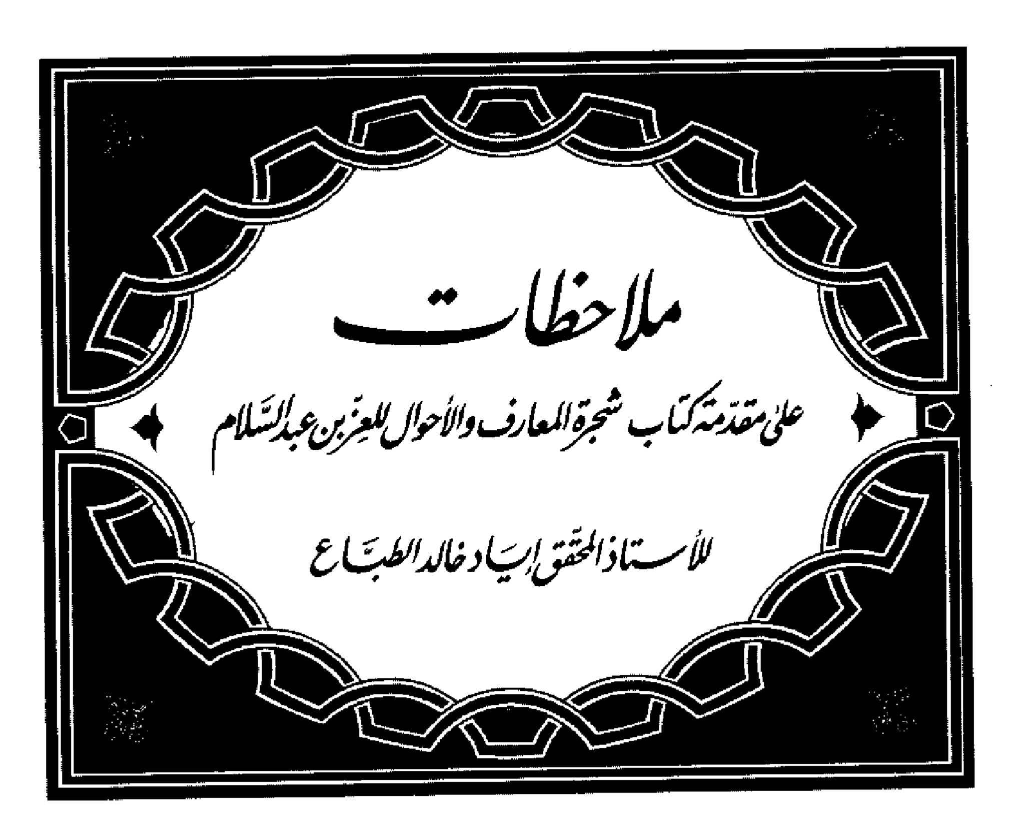
(38) سورة الحشر، الآية: 14.

ناهيك أن يكون فقيهاً مُمَحِّصاً، وناقداً مجتهداً في علوم الشريعة ومناهجها، ولكن عمل المستشرقين كله مبني على قاعدة محددة ـ سبق ذكرها ـ وهدف معين مقصود لذاته، يقول الله تعالى: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّن بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[39].

والحمد لله أولاً وآخراً.

---

(39) سورة البقرة، الآية: 109.



د. محمّد مصطفى بالحاج

كتاب شجرة المعارف والأحوال، وصالح الأقوال والأعمال، للعز بن عبد السلام سلطان العلماء المتوفى عام (660هـ) من أهم الآثار العلمية التي تمثل شخصيته، وقد امتدحه الإمام الفقيه تاج الدين السبكي (ت771هـ) بقوله: «شجرة المعارف: حسن جداً». ولقد أزمعت عندما كنت في بريطانيا (1984) أن أعكف حالما أعود إلى بلدي في طرابلس الغرب على تحقيق آثار سلطان

(*) أخيراً حطت بي سفائن الأيام في جزيرة مالطا، لأعمل مستشاراً للغة العربية وأقوم بالتدريس في جامعتها، وإذا بي وحيداً وبعيداً عن ضجيج الأهل وأثقال الحياة في طرابلس، فوجدتني أعود بحماس إلى مصاحبة العز بن عبد السلام مستكملاً القسم الثاني من كتابه المجاز، وتذكرت قراءتي للمقدمة التي كتبها أخي الأستاذ إياد في تحقيقه كتاب شجرة المعارف، فانكببت عليها، وهأنذا أقدم إلى القراء الأفاضل ما تيسر من ملاحظات عليها، آملاً الإفادة منها إن شاء الله تعالى.

العلماء، فكاتبت عدة مكتبات عالمية للمخطوطات، ونجحت في جمع كثير من المخطوطات، ومن بينها المخطوط (شجرة المعارف) هذا، لكن الرياح لم تأت كما تشتهي السفن، بل وجدتني قارباً تتقاذفه أمواج الحياة العاتية، فلم أتمكن من من فعل شيء مما كنت أحلم به وأُمَنّي النفس بتحقيقه.

وشاء الحق سبحانه أن أتعرف على أخي الأستاذ المحقق إياد خالد الطباع مراسلةً، وأن يهديني ما وفقه الله إلى إنجازه من آثار سلطان العلماء، ومن بينها كتاب شجرة المعارف، فكانت فرحتي لا توصف، وحمدت الله على أنه هيأ أخانا الطباع وأكرمه بإنجاز ذلك الحلم الذي كان يداعبني سنوات طويلة.

قرأت مقدمة الأستاذ إياد لهذا الكتاب، ودوّنت عدة ملاحظات عجلى بقلم الرصاص على هوامشه، وظللت أتصيد الظرف المواتي، لأكتب بتلك الملاحظات إليه، علّه يفيد منها في مستقبل أعماله، وعندما يعيد طباعة (شجرة المعارف) ثانية، وحده أو ضمن سلسلة مؤلفات ابن عبد السلام سلطان العلماء.

الملاحظات

* ميلاد العِزّ بن: عبد السلام:

جاء في ص(7) تحت عنوان: سيرة المؤلف، أن العِزَّ ولد سنة 577هـ، وهو ما يقول به بعض المؤرخين، غير أن مؤرخين آخرين كالذهبي في (العبر جـ5/ ص260) والأسنوي (جـ2/ ص198)، والأزهري في مخطوطه (التحفة البهية في طبقات الشافعية (ص139) ذكروا بأن ميلاده كان في سنة 578هـ.

* أساتذته:

يلاحظ القارئ أن الأستاذ المحقق قدّم منهم (عبد اللطيف بن شيخ الشيوخ البغدادي)، وأخّر اسم (سيف الدين الآمدي، وهو من كبار أساتذة العز،

وكان الأحرى به ترتيب الأساتذة، بحسب شهرتهم العلمية وصلة العز وتأثره بهم.

* تلاميذه:

هنا أيضاً لم يراع الأستاذ المحقق عند استعراضه أسماء بعض تلاميذ العز الترتيب الواجب في حقهم، فقد ذكر (أبا شامة المقدسي) ثم (جلال الدين الدشناوي...) ثم (ابن دقيق العيد) وهو أشهر تلاميذه وآخرهم ذكراً هنا، ولم يرِدْ ذكر قرينه الشهير (شهاب الدين القرافي)، إذ المعروف أن علاقة هذين التلميذين اللامعين بشيخهما العز كانت طويلة ومتينة ومتميزة أكثر من سواهما من تلاميذه.

ويلاحظ أن هناك سهواً في تحديد سنة وفاة (جلال الدين الدشناوي) كما ورد في (ص9) من مقدمة الأستاذ المحقق، فهي (697هـ) ولسيست (677هـ). وهناك سهو آخر في (ص11 السطر الأخير): ومن البدع التي أنكرها صلاتي الرغائب ونصف شعبان. والصواب كما هو واضح: صلاتا الرغائب ونصف شعبان.

* مترجموه:

ساق الأستاذ المحقق في متن مقدمته عدداً كبيراً من المصادر والمراجع التي ترجمت للعز، لكنها جاءت مختلطة فيها المخطوط والمطبوع، وكان الأجدر أن يفصل المخطوط فيها عن المطبوع.

هذا أولاً، أما ثانياً فهو اعتماد الأستاذ المحقق ـ كما أشار في هامش ص17 ـ في ذكر أكثر المراجع والمصادر، على ما ذكره الندوي في تحقيقه كتاب (الفوائد في مشكل القرآن) ص273، وما ذكره الدكتور علي الفقير في كتابه (الإمام العز بن عبد السلام) 1/58. والحق أنّ الأَوْلى والأدق هو الرجوع إلى تلك المظان مباشرة، دون الاعتماد على ما ذكرته تلك المصادر الثانوية، تحقيقاً للدقة العلمية المطلوبة، وتوثيقاً للشيء من مصدره الأصلي.

وقد ورد في (ص18 س4): وبدر الدين الحسن بن حبيب. ولكن الصواب: بدر الدين الحسين بن حبيب.

وورد في (ص19) ما نصه: وأفرد في ترجمته ابنه عبد اللطيف المتوفى سنة 695هـ، حيث صنف: «إيضاح الكلام فيما جرى للعز بن عبد السلام في مسألة الكلام»، وهذا خطأ صوابه أن مؤلف هذه الرسالة هو شقيقه فخر الدين محمد بن العز بن عبد السلام. ويرجع السبب في هذا الخطأ إلى السبكي في طبقات الشافعية الكبرى، وعنه نقل بعض القدماء وبعض الدارسين المحدثين، ومنهم الأستاذ المحقق هنا. قارن بما ورد في مقدمة (مجاز القرآن) للعز بن عبد السلام، تحقيق صاحب هذه الملاحظات.

*** مؤلفاته:**

لقد أفاض الأستاذ المحقق في فحص مؤلفات ابن عبد السلام وتأصيلها والإشارة إلى مظان مخطوطاتها، وهو جهد رائع يعكس مدى اهتمامه بتراث هذا العالم الفذ، وسعة جهوده في تتبع تراثه القيم، غير أن هناك بعض الملاحظات، وهي كالآتي:

- كتاب (شرح حديث أم زرع): ذكره الأستاذ المحقق في (ص22)، كما ذكره قبله الوهيبي في كتابه (العز بن عبد السلام) الرياض 1982 ص129. وهذا الأثر لم يرد له ذكر في جميع تراجم العز المخطوطة والمطبوعة، ولعله كان جزءاً من أحد كتبه.
- قصة وفاة النبي ﷺ: ذكرها الأستاذ المحقق في (ص23)، وذكرها قبله بروكلمان (1/ 554 في الأصل الألماني)، والقرعي في كتيبه (سلطان العلماء ـ القاهرة 1964 ـ سلسلة كتب إسلامية 41) ص29، ورضوان الندوي (ابن عبد السلام ـ دمشق 1961) ص83، والوهيبي في كتابه المذكور سلفاً ص157، وقد وقفت على نسخة مخطوطة منها، فوجدتها بأسلوب عامي لشخص مجهول، لا تمثل ـ فيما أعتقد ـ أسلوب العز ولا تحمل روحه العلمية.

- ترغيب أهل الإسلام في سكنى الشام: وقد وفق الله الأستاذ المحقق نفسه، فأتم تحقيق هذا الأثر، وصدر ضمن سلسلة (مؤلفات الإمام العز بن عبد السلام (8)، بناء على نسختين في المكتبة الظاهرية، وقد قمت أيضاً بتحقيقه منذ سنوات بعيدة بناء على نسختين: واحدة من الظاهرية، وأخرى من كوبنهاجن، ولم يكتب له أن ينشر حتى الآن.
- مجلس في ذم الحشيشة: ذكره المحقق في (ص23)، كما عزاه إلى العز بروكلمان (1/ 768 في الأصل الألماني) ورضوان في كتابه المذكور (ص83)، والوهيبي في كتابه المذكور (ص157)، ومصطفى عاشور في مقدمة تحقيقه (فتاوى سلطان العلماء) ـ القاهرة 1987 ص7. والواقع أن هذا الأثر لم يرد له ذكر في جميع مصادر ترجمة ابن عبد السلام القديمة، ولعله جزء من أحد كتبه.
- كتاب الأنواع في علم التوحيد: ذكره الأستاذ المحقق في (ص24)، كما ذكره قبله بروكلمان (1/ 554)، والقرعي ص28، ورضوان ص76، غير أن المصادر القديمة التي ترجمت للعز لم تذكر له هذا الأثر. وقد تبين لي من خلال شريط مصور لدشت في إحدى مكتبات أوروبا أن هذا الأثر هو اختصار لشرح ولي الدين المنفلوطي (ت774هـ) على عقيدة ابن عبد السلام، وقد أشار إلى هذا حاجي خليفة في كشف الظنون (ص1143) والبغدادي في إيضاح المكنون (جـ2/ ص166).
- الرد على المبتدعة والحشوية: ذكره الداودي في طبقات المفسرين 1/ 314 كما أشار الأستاذ المحقق، وقد أصاب حين عقّب على ذلك بقوله: «ولعله (ملحة الاعتقاد). هذا وقد طبعت ملحة الاعتقاد أو العقائد في القاهرة عام 1370هـ، كما أشار الأستاذ الطباع في هامش (4 من ص24)، تحت عنوان «إيضاح الكلام فيما جرى لعز الدين بن عبد السلام في مسألة الكلام» معزواً خطأً لابنه عبد اللطيف، اعتماداً على ما جاء في طبقات السبكي، والصحيح ـ كما تقدمت الإشارة ـ أنّ مؤلفها هو شقيقه فخر الدين محمد بن العز.
- رسالة في القطب والغوث والأَبدال الأربعين وغيرهم: ساقها الأستاذ

المحقق ص(24 ـ 25)، وأشار إلى أن ذكرها ورد عند حاجي خليفة والبغدادي (هدية العارفين)، وعنهما نقل كل من: القرعي (ص29) ورضوان (ص82) والوهيبي (ص154). واستناداً إلى أن هذه الرسالة لم ترد في أيٍّ من تراجم العز، فإني أرجح أنها لشخص يشبهه في الاسم، وما نسبتها لدى حاجي خليفة والبغدادي إلا من قبل الخلط الذي يشيع لدى هذين الرجلين، والله أعلم.

- وصية الشيخ عز الدين: أضيف هنا إلى ما ذكره الأستاذ الطباع أن هذه الوصية مذكورة في كتاب العز نفسه «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» القاهرة 1/ 198 ـ 205.

- رسالة في الزهد: ذكرها المحقق في (ص25)، ولكن لم يأت لها ذكر في جميع تراجم العز القديمة، ولعلها هي ذاتها رسالة «شرح حديث أبي ذر» التي أشار إليها بروكلمان وبعض المؤلفين المعاصرين (راجع كتاب مجاز القرآن ـ هامش 129 من ص35)، واستناداً إلى أن كلتيهما لم تذكر في المصادر القديمة، فالأغلب أنهما رسالتان لا علاقة لهما بالعز، والله أعلم.

- نبذة في الرد على القائل بخلق القرآن: ذكرها المحقق في (ص25)، وكذلك الوهيبي في (ص132)، ولم يرِدْ لها أي ذكر في تراجم المؤلف في المصادر القديمة، ولعلها جزء من أحد كتبه.

- قاعدة الواسطة: أضيف إلى الهامش الذي ذكره الأستاذ المحقق (هامش 4 ص25)، أن الدكتور رمضان ششن ذكر هذا الأثر في كتابه (نوادر المخطوطات العربية في مكتبات تركيا جـ2/ ص218 ط. دار الكتاب الجديد ـ بيروت، 75 ـ 1981)، غير أن تراجم العز القديمة لم تذكر هذا الأثر، وهو ما يرجح أنه ليس له.

- الفوائد في اختصار المقاصد: ورد في مقدمة المحقق هنا (ص29)، وهو أحد عناوين كتاب (القواعد الصغرى) الذي اختصر فيه العز كتابه المعروف (قواعد الأحكام في مصالح الأنام)، والجدير بالذكر هنا أن هذين الكتابين

وردا بتسميات متفاوتة في مختلف تراجم العز. (انظر مقدمة كتاب مجاز القرآن ص29).

- الفتاوى الموصلية: أشار الأستاذ المحقق في هامش (1) من ص28 من مقدمته إلى أنه طبع للعز «كتاب الفتاوى» بتحقيق عبد الرحمٰن بن عبد الفتاح، بدار المعرفة ـ بيروت، سنة (1406هـ)، اعتماداً على ثلاث نسخ، وأضيف هنا أن هذا الكتاب نشر بعنوان «فتاوى سلطان العلماء العز بن عبد السلام» بتحقيق مصطفى عاشور، اعتماداً على نسختين من تلك النسخ التي أشار إليها الأستاذ الطباع، ونشرته مكتبة القرآن بالقاهرة عام 1987م، والجدير بالملاحظة هو أن محقق هذا الكتاب لم يبين لنا أهو الفتاوى الموصلية، أو هو الفتاوى المصرية، ويبدو ـ كما يقول الأستاذ الطباع ـ أنه نبذ متفرقة من فتاوى العز. والحق أنه هذا التحقيق مثقل بالمآخذ، وهو ما يدعو إلى إعادة تحقيقه تحقيقاً علمياً دقيقاً.

- أحكام الجهاد وفضائله: جاء في مقدمة الأستاذ الطباع هكذا «وفضله» بدلاً من «وفضائله». وبالرجوع إلى مصادر ترجمة العز، لا نجد له ذكراً فيها. ومع ذلك، فقد علمت بأن دار الوفاء بمكة المكرمة قد نشرته عام 1986م بتحقيق الدكتور نزيه حماد، ولم أتمكن حتى الآن من الاطلاع عليه، حتى أتأكد من مسألة نسبته إلى العز وموقف المحقق منها.

- شرح منتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل لابن الحاجب: أشار الأستاذ الطباع إلى أن اللذين نسباه إلى العز بن عبد السلام هما حاجي خليفة، والبغدادي صاحب هدية العارفين. وهنا نعيد ما أسلفناه وهو أن هذين الرجلين كثيرا التخليط، وعنهما نقل أيضاً القرعي ورضوان والوهيبي وغيرهم استناداً إلى أن المصادر القديمة لم تذكر هذا الشرح، ولم تنسبه للعز، وأرجح أنه ليس له، وإنما لِسَميّ له آخر، والله أعلم.

- العماد في مواريث العباد: وهو من تأليف شهاب الدين (وليس عز الدين كما ورد لدى الأستاذ المحقق) ابن عبد السلام بن محمد المنوفي (ت931هـ)،

راجع البغدادي في هدية العارفين جـ1/ ص140 ـ 141، والزركلي حـ1/ ص140، وقارن بما لدى الوهيبي ص161.

- فرائد الفوائد وتعارض القولين لمجتهد واحد: وهو من تأليف صدر الدين أبي عبد الله محمد بن إبراهيم بن إسحاق السلمي الشافعي المناوي، كما جاء في النسخة الموجودة بمكتبة الإسكندرية، وليس شمس الدين، وأضيف أنه من وفيات عام (803هـ). انظر كحالة (ط. 1960) جـ8/ ص192.

- مبهج الرائد، بالضوابط الفرائد: هكذا ذكره المحقق (ص30)، والصواب أن عنوانه هو: مبهج الرائض بضوابط الفرائض، وكان موجوداً في المكتبة الظاهرية تحت رقم (60)، وقيل إنه اختفى. أما مؤلفه فهو محمد بن عبد الدائم بن موسى النعيمي العسقلاني البرماوي، أبو عبد الله، شمس الدين المتوفى عام (831هـ)، انظر الأعلام (ط5) حـ6/ ص188.

- كشف الأسرار عن حكم الطيور والأزهار: وقد أشار الأستاذ المحقق في هامش (3) ص30 إلى أن الدكتور مختار هاشم قد حققه ونشرته دار الطباع بدمشق، وأضيف هنا أن المستشرق ج. هـ. جارسين دي تاسي قام بتحقيقه وطبعه في باريس عام 1821م.

- نخبة العربية في ألفاظ الآجرومية: وهو. كما ذكر المحقق. من تأليف أحمد بن محمد بن عبد السلام، وأضيف هنا أن وفاته كانت عام 931هـ.

- بحار القرآن: ذكره المحقق (ص31)، وهو فعلاً تحريف واضح لعنوان «مجاز القرآن» للعز، ومعلوم أن له عنواناً آخر بديلاً هو «الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز» الذي طبع لأول مرة عام 1313هـ، ثم صوّر أكثر من مرة، حتى وفق الله فقمت بتحقيقه عام 1984، ثم نشرته كلية الدعوة الإسلامية في طرابلس ـ ليبيا عام 1401هـ.

- مسائل الطريقة في علم الحقيقة: نسبه ـ كما ذكر الأستاذ الطباع في هامش ص(33) إلى العز كل من البغدادي في إيضاح المكنون ص586، وبروكلمان 1/ 555 من النسخة الألمانية، والوهيبي ص155، وقد طبع في مصر عام

1322هـ، ثم في طنطا عام 1995م بتحقيق ضعيف للأستاذ (طه عبد الرؤوف سعد) منسوباً خطأ للعز سلطان العلماء، والصحيح أن مؤلفه الحقيقي هو: أبو محمد عز الدين عبد السلام بن أحمد بن غانم المقدسي المتوفى عام (678هـ).

- مختصر الكشاف: ذكره المحقق ص(31)، ولكن استناداً إلى أن هذا العنوان لم يرد في كل التراجم القديمة للعز، فإن نسبته له باطلة.

- الكلام على شرح الأسماء الحسنى: أشار الأستاذ المحقق إياد الطباع في مقدمته لتحقيق كتيب (معنى الإيمان والإسلام) الطبعة الأولى في 1413 ص5 إلى أن هذا الأثر العلمي ورد ذكره في «رسالة في التراجم» لمجهول، في المكتبة الظاهرية رقم (4616). وقد ذكره أيضاً بعنوان «شرح الأسماء الحسنى» مَعْزُوّاً للعز بن عبد السلام، كل من ابن الملقن في كتابه (طبقات الشافعية) مخطوطة رقم (108 هنت) بمكتبة بدليان ـ أكسفورد ـ ص72 (أ)، وابن قاضي شهبة في كتابه (طبقات الشافعية) مخطوط رقم (362، 23 ADD) في المكتبة البريطانية في لندن. أما سائر المصادر القديمة فلم تذكر له هذا الكتاب.

- الألغاز في النحو: ذكره الأستاذ الطباع في مقدمة تحقيقه كتيب العز «معنى الإيمان والإسلام» ص5، مشيراً إلى أن السيوطي ذكره في كتابه «الأشباه والنظائر في النحو 2/ 669 ـ 672»، غير أن جميع تراجم العز القديمة والحديثة لم تذكر هذا، ولعل السيوطي وَهِمَ في نسبته هذه.

من خلال تأمل عناوين تلك الكتب التي نسبت للعز بن عبد السلام والتي سبقت الإشارة إليها، لاحظنا أن هذه النسبة لا تعود إلى تاريخ أبعد من القرن الحادي عشر الهجري، حيث وجدنا حاجي خليفة، ثم الباباني البغدادي من بعده في فترة متأخرة، هما مصدر تلك النسبة، وعنهما نقل بروكلمان وسائر المؤلفين المحدثين. ونحن إذاتفحصنا التراجم القديمة ثبت لدينا أنها خلو من تلك الآثار المنسوبة إليه، وهو ما يؤكد بطلان هذه النسبة.

وتبقى هناك آثار أخرى لم يشر إليها الأستاذ المحقق في مقدمة تحقيقه شجرة المعارف، وهي:

1 ـ رسالة في علم التوحيد (خ): وهي صفحة واحدة على ما يقول الوهيبي في كتابه ص(130)، ولا نعرف مصدر هذه العزو، ولعلها جزء من كتاب للعز، لأن تراجمه لم تذكرها أيضاً.

2 ـ رسالة في شرح حديث أبي ذر (خ): وقد ذكرها بروكلمان في النسخة الألمانية (الملحق 1/ 767)، وعنه نقل القرعي في ص29 ورضوان.



أ. عبدالباسط دردور

لا يختلف اثنان فيما تتميز به وسائل الإعلام الحديثة من قدرة كبيرة وغير مسبوقة، على نقل المعلومات بسرعة فائقة وعلى أوسع نطاق، من الظواهر بالغة الأهمية التي تؤثر سلباً أو إيجاباً على الثقافات الإنسانية والهويات الحضارية المميزة لمختلف المجتمعات البشرية في جميع أنحاء الدنيا، حتى على الدول والمجتمعات المتقدمة صناعياً واقتصادياً كاليابان وأوروبا وأمريكا الشمالية[1]

(1) في فرنسا تبرز هذه المسألة حيث يتسع الاحتجاج على الأفلام الأمريكية وملاهي ديزني قرب باريس، وتلح الحكومة الفرنسية على فرض ضرائب على الإنتاج الثقافي الوارد من الولايات المتحدة الأمريكية؛ وفي بريطانيا هزت حادثةُ إقدام طفلين على قتل طفل ثالث، حيث جاء سيناريو الجريمة مطابقاً لسيناريو أحد أفلام الرعب الأمريكية. ويمكن الاستشهاد بتجارب وممارسات المنظمات المناهضة للإمبريالية الثقافية؛ إذ تنشط داخل أمريكا وأمريكا اللاتينية منظمة (فير)، حيث تنشد الدقة والنزاهة في التغطية الصحفية، وتتولى مراقبة التحيز في =

ملحوظة: تغيّر الأرقام إلى الأرقام العربية، وبذلك فهو أيضاً يشكّل عبئاً على بلدان العالم المتخلفة صناعياً واقتصادياً، لأن إمكانياتها العلمية والصناعية والتكنولوجية المتواضعة تجعلها من الأقطار المتلقية للموجات المتدافعة المتلاحقة من المعلومات المتدفقة عليها من الدول الصناعية المنتجة، والموجّهة لصناعة الإعلام العالمية، حاملة في ثناياها ضروباً من القيم الثقافية والمناهج السلوكية المغايرة، بل الهدامة، لما عند البلدان النامية ـ من قيم ثقافية وحضارية خاصة ومميزة[2] ـ، علماً أن سوق الإعلام محتكر بشكل كلي تقريباً من قبل أربع وكالات كلها غربية[3]، وكل إذاعات وتلفزيونات وصحف العالم مشتركة بهذه الوكالات الأربع[4]، وهذه الدول المسيطرة على هذه الوكالات الإعلامية تمثل عُشْرَ سكان العالم، وهم الذين يهددون اليوم تسعة الأعشار الأخرى من

= أداء وسائل الإعلام الأمريكية، وتنتقد بالوثائق تشويهات إمبريالية الإعلام وتزييفها للوقائع والعمليات والحقائق، وللمنظمة مجلة خاصة دورية اسمها (تشاسكي)، (انظر) محمد سعيد مضية، إمبريالية الإعلام، وحدة الثقافة العربية مرجع سابق، ص 220، 221. حول الخلاف الأوروبي الأمريكي على السينما (راجع) نور الدين الفريضي، مطالب أوروبية باستبعاد السينما من الجات، العالم اليوم 19/ 10/ 1993. ومصطفى مرجان، اتفاق على الزراعة والطيران وخلاف على التلفزيون والثقافة، العالم اليوم 11 ـ 12/ 12/ 1993.

(2) في هذا السياق يأتي تقرير السيدة (أنا ماريا ديكوك) المليء بالأرقام والبيانات، في إطار الاحتفال بالعيد الخمسين لمنظمة اليونيسكو، قالت فيه إن أثرياء المعلومات استخدموا وسائل الإعلام الحديثة في جعل شعوب الدول النامية تحتقر تاريخها وقيمها وتراث بلادها في إشارة إلى أن الشبكات الفضائية أصبحت حكراً على الأقوياء اقتصادياً وسياسياً، في حين أن ثلاثة أرباع سكان العالم يعيشون في ريف مظلم، بعيداً عن النور والكمبيوتر ويعانون عدم توافر الرعاية الصحية (راجع) الثقافة تفتح أبواب الدول أمام الغزو الغربي. الشعب 14/ 6/ 96.

(3) وهي: أسوشييتد بريس ويونايتد بريس (الولايات المتحدة الأمريكية)، ورويتر (بريطانيا)، وفرانس بريس (فرنسا). (راجع) عن وكالات الأنباء العالمية، د. عبد اللطيف حمزة، الدعاية والإعلام، ص92 ـ 95.

(4) كل وكالات الأنباء العربية حتى المؤممة منها، تعتمد اعتماداً كاملاً على تلك الوكالات العالمية، ليس فقط عن العالم الأجنبي بل حتى عن بعضها عن بعض في ذواتها وخصوصياتها، وبمعنى آخر تحول من مصدر للأخبار إلى مستهلك للأخبار. (انظر): سيرج لاتوس، تغريب العالم، ص35. (انظر أيضاً): مدثر عبد الرحيم الطيب، وسائل الإعلام الحديثة والهوية الثقافية في البلاد العربية، دراسات إفريقية، ع: 6 (1990)، ص14. (انظر أيضاً): محمد سيد محمد، الغزو الثقافي والمجتمع العربي المعاصر، ص93.

البشرية، ويهيمنون على العالم عن طريق ما يسمى اليوم بـ«النظام العالمي الجديد» الذي يعني في جوهره إعادة تقسيم مناطق النفوذ في العالم بعد انهيار إمبراطورية ما كان يسمى (الاتحاد السوڤييتي) سابقاً، وفرض الهيمنة الإمبريالية من جديد على نطاق واسع وبوسائل أكثر تطوراً وملاءمة للعصر، وخاصة في مجال الاتصال الذي وجدت فيه القوى الإمبريالية ضالتها في الغزو الإعلامي[5]، لتتمكن من الهيمنة على الشعوب المستضعفة فكرياً وثقافياً[6]، مثلما تهيمن عليها اقتصادياً وسياسياً[7]، حيث تسمح هذه الوسيلة بمخاطبة الشعوب فرداً فرداً وبوتيرة يومية منتظمة، مع صياغة المعلومات صياغة نمطية تجنح للتبسيط الذي يضمن قبولها وفهمها بين الملايين من المشاهدين والسامعين والقارئين[8]، وبأساليب متنوعة

(5) تشكل إمبريالية الإعلام إحدى دعائم النظام الاقتصادي والسياسي والثقافي للدول الإمبريالية، وتقوم علاقة انسجام تام بين صناعة الإعلام ومختلف المؤسسات المهيمنة في المجتمع الرأسمالي، ويتبادل مع قطاعات الاقتصاد والسياسة المنافع، وأحياناً يندمج بها وتندمج المؤسسات الإعلامية بالمؤسسات الصناعية أو المالية باحتكارات صنع السلاح، فشبكة (أن. بي. سي) على سبيل المثال مملوكة لاحتكار السلاح جنرال إلكتريك أكثر جنرالات الحرب نفوذاً وعنوة. . .، وأثناء حرب الخليج وقفت الشبكة التلفيزيونية بجانب الحرب وأجرت تغطية إعلامية للعمليات الحربية أبرزت خلالها دقة إصابة صواريخها وقنابلها؛ أما الشبكتان التلفزيونيتان (إيه. بي. سي) و(سي. بي. أس) فترتبطان باحتكارات أخرى من المجتمع الصناعي ـ العسكري، وترتبط صحيفة نيويورك تايمز بمؤسسات نووية، وذلك يضعها في طليعة المحرضين على التسلح النووي، مع العلم أن هذه المؤسسات الإعلامية وغيرها من كبريات الصحف ودور الطباعة والنشر، يمتلكها يهود أو على الأقل يسيطرون عليها، وهي أداة من أدوات التحالف الفكري الغربي الصهيوني. (راجع) محمد سعيد مضية، مرجع سابق، ص 210، 211. (راجع أيضاً) د. محمد الزيادي، السيطرة الصهيونية على مختلف وسائل الإعلام العالمي، ندوة الدين والتدافع الحضاري، ص325، 326.

(6) لذلك نجد أن فرنسا مثلاً، قد أنشأت مصلحة لتوزيع الأخبار مجاناً للإذاعات والتلفزيونات الإفريقية، وذلك بواسطة الأقمار الصناعية، فهي تقدم كل يوم عشر دقائق من الأفلام الوثائقية والأخبار الدولية، كما أنها ترسل أيضاً (5200) ساعة سنوياً من البرامج المجانية، كما توزع الأفلام الفرنسية وتمول 80 من الإنتاج السينمائي لدول إفريقية الناطقة بالفرنسية. (راجع): لاتوش، مرجع سابق، ص36، 37.

(7) (انظر): أحمد منور، الغزو الإعلامي الغربي عبر البث التلفزيوني عن طريق الأقمار الصناعية، أبحاث ندوة عمان ـ الأردن، 10/12 ديسمبر 1993، ص192.

(8) ذلك لأن وسائل الإعلام أدوات صناعية يستهدف أصحابها ـ مثل جميع أرباب الصنائع ـ ترويج منتجاتهم وبيعها في أوسع الأسواق وعلى أكبر نطاق.

تتراوح بين إذاعة الأخبار، وتغطية الأحداث عبر العالم بسرعة مذهلة بالصوت والصورة، وعرض آخر تطورات العلم والاختراعات، وبين مختلف أنواع التسالي والرياضات والألعاب، وهو الذي يكرس في الأذهان والنفوس النموذج الغربي في مختلف المجالات، سواء الفنية أو الفكرية أو الصناعية(9)، وهذا التدفق الهائل من الأخبار والمعلومات مع مرور الوقت يمكنه أن يتحكم في رغبات الناس المستقبلين له، وحاجياتهم وأشكال سلوكهم وعقلياتهم وأنظمة التربية الخاصة بهم، وكذلك أنماط الحياة(10)، وأخيراً تستطيع هذه أن تسلب إرادة الشعوب وتقضي على روح المقاومة لديها للنموذج الغربي الرأسمالي، فتضمن إثر ذلك الهيمنة الكاملة على العالم، دون الحاجة إلى سلاح نووي أو جيوش جرارة(11).

ولذلك استثمرت إمبريالية الإعلام منجزات الثورة العلمية ـ التكنولوجية في الأبحاث الإلكترونية، لإعطاء دفعة لعمل شبكات التلفزة على الصعيد الكوني، وبات التلفزيون في أنحاء العالم أداة التوسع الأيديولوجي والاقتصادي والسياسي للإمبريالية، ونشر الوعي الزائف على صعيد العالم بأسره، وتطبيع شعوب العالم مع علاقات التبعية للإمبريالية؛ فالتلفزة تتعامل بالصورة التي تؤثر مباشرة على نفسية المتلقي ولا تتفاعل مع عقله، شأن الكلمة وللصورة مفعول مضلل مزور؛ إذ يمكن للصورة الجزئية إعطاء تعبير صورة شاملة؛ وللنماذج النمطية للقوة والمراوغة تأثيرها في نشر عبادة القوة و(الفهلوة)؛ والتلفزة جهاز جذاب للأسرة في ساعات المساء التي تعقب العمل اليومي حيث النشاط الذهني يكون في حده الأدنى، فتتسلل قيم المسلسلات ورسالاتها الثقافية إلى النفسية الاجتماعية، وفي الساعات الحية يجري تعمد بث أفلام الجنس والمخدرات والجريمة؛ لإعطاء جرعة تعوض الحرمان والبؤس المنتشرين في المجتمعات(12).

---

(9) (انظر): أحمد منور، مرجع سابق، ص192.

(10) (انظر): لاتوش، مرجع سابق، ص36. إن الدعاية الإعلامية الغربية تتسرب إلى الشعوب المستقبلة بشكل مخادع وماكر يصعب مقاومتها، فهي وإن كانت تشهد على الحيوية الفياضة للمجتمعات المتطورة، فإنها تخنق كل محاولة ثقافية خلاقة لدى المستقبلين السلبيين للرسالة.

(11) (انظر): أحمد منور، مرجع سابق، ص193. (انظر أيضاً): لاتوش، مرجع سابق، ص36.

(12) محمد سعيد مضية، مقاومة إمبريالية الإعلام، مرجع سابق، ص112.

إن الموقع الاستراتيجي المتميز لمنطقة المغرب العربي وقربه من أوروبا الغربية، جعل منها منطقة مستهدفة للغزو الإعلامي بدرجة أكبر من غيره من المناطق الأخرى العربية والإفريقية، ولذلك فإن القوى الاستعمارية التقليدية منها، تتزاحم على وضع أقمار صناعية للبث التلفزيوني تغطي هذه المنطقة، وخاصة فرنسا وإيطاليا وإسبانيا، ثم بريطانيا وألمانيا. .[13] ما يمثله من تهديد على المدى (البعيد) لكيان هذه المنطقة، ثقافياً وحضارياً وروحياً، وحتى اقتصادياً وسياسياً.

ففي عام 1995 كان «ما لا يقل عن عشرة أقمار صناعية أوروبية للبث التلفزيوني تغطي كلها منطقة المغرب العربي. . .، وفي مقدور القمر الصناعي الواحد أن يبث برامج خمس قنوات تلفزيونية في آن واحد على الأقل، ويبث بعضها ست عشرة قناة في آن واحد، وبعدد من اللغات يمكن أن يصل إلى ست عشرة لغة للبرنامج الواحد في القناة الواحدة، بالإضافة إلى عشرات المحطات الإذاعية المسموعة التي تبث بدورها عن طريق الأقمار ذاتها»[14].

ونحن الآن في مطلع القرن الواحد والعشرين، ومع التطورات اليومية والمذهلة الحاصلة في هذا المجال، يمكننا أن نطلق العنان لتصورنا عن مدى الطوفان الإعلامي المسلط على هذه المنطقة، بمختلف الأشكال والألوان واللغات، مع ما يحمل من أفكار وقيم وعادات وتقاليد وسلوكيات تتناقض في الكثير منها مع ثقافة المشاهد المغاربي، الأمر الذي يعني أن المشاهد المغاربي يتعرّض يومياً إلى عملية غسيل دماغ متواصلة، تشكل تهديداً حقيقياً لمقومات شخصيته وتنذر بذوبانه كلياً في كيان الآخر، في الوقت نفسه نجد أن التلفزيون الوطني المغاربي فقد القدرة على اجتذاب المشاهد، لضعف البرمجة وقلة الإنتاج السمعي البصري المحلي، وتخلّف خطابه المبني على أسلوب التعتيم

---

(13) إحصائية منظمة اليونسكو عن الوطن العربي تشير إلى أن الجزائر وتونس تستوردان نصف إجمالي البث التلفزيوني من البرامج الأجنبية، وثيقة عمل المؤتمر الدولي الحكومي للسياسات الإعلامية في الدول العربية 1987، ص25، 26.

(14) أحمد منور، مرجع سابق، ص193.

والتمييع والتفاهة، فضلاً عن كونه إعلام تزكية بحكم ارتباطه بالنظم الحاكمة.

وتعتبر فرنسا من الدول السبّاقة في مجال البث التلفزيوني المباشر الذي يستهدف منطقة المغرب العربي، حيث نالت حصة الأسد منذ مؤتمر جنيف سنة 1977، الذي نظّم عملية الاستفادة من استغلال الفضاء في ميدان الاتصالات بمساعدة الدول الأوروبية، في إطار مشروع أوروبي مشترك يهدف إلى الوقوف في وجه التكنولوجيا اليابانية، وقد عملت فرنسا قبل هذه المرحلة على ربط بلدان المغرب العربي باتفاقيات تعاون ثقافي وإعلامي، بعضها جاء ضمن المفاوضات على الاستقلال كما هو الشأن بالنسبة للجزائر[15].

ففي هذا الصدد كانت اتفاقية ناصر (يوليه) 1967ف من أقدم الاتفاقيات وأهمها، تمت بين الإذاعة والتلفزة التونسية من جهة وهيئة الإذاعة والتلفزة الفرنسية من جهة أخرى، وقد عرفت هذه الاتفاقية تطوراً نوعياً متميزاً منذ 1970ف، حين تم الربط المباشر بين برامج القناة الفرنسية الثانية والقناة الوطنية التونسية، وقد توسع النقل ليشمل برامج مختلفة من القنوات الفرنسية الثلاث[16].

أما المغرب فتجسدت الاتفاقيات بينها وبين فرنسا في إنشاء قناة مغربية فرنسية أطلق عليها (N2) أو القناة الثانية المغربية (1989ف)، وتتلقى هذه القناة دعماً مالياً من فرنسا يبلغ سنوياً نصف ميزانيتها[17]، علاوة على ذلك فإن القسم الصحفي في القنصلية الأمريكية في الدار البيضاء ينجز يومياً ثمانين متراً من القصاصات، يوزعها مجاناً على مختلف الجرائد المغربية، وفي موازاة ذلك يعد يومياً شرائط يوزعها على القناة التلفزيونية الرسمية الثانية، وتبث هذه الأخبار مصحوبة بالتعليق! وهكذا يستطيع المتحكم في المعلومات والصور أن يفرض رؤيته كما يريد[18].

---

(15) (انظر): بن يوسف بن خدة، اتفاقيات إيفيان، ص893 (انظر أيضاً): أحمد منور، مرجع سابق، ص194.

(16) (انظر): أحمد منور، مرجع سابق، ص195.

(17) (انظر): أحمد منور، المرجع السابق، ص195.

(18) (انظر): الإعلام والأمن الثقافي العربي (حلقة نقاش)، المستقبل العربي، ع192 (1995)، ص87.

كما عقدت الجزائر العديد من الاتفاقيات بهذا الصدد وخاصة في فترة الثمانينيّات، فترة الانفتاح السياسي والاقتصادي، إلا أنه من الناحية الرسمية لم يقع أي انفتاح حقيقي بربط القناة الوطنية الجزائرية مباشرة بالقنوات الفرنسية كما هو الحال في تونس أو المغرب، «غير أن التطورات التي حدثت في الجزائر ابتداءً من منتصف الثمانينيّات فيما يخص التقاط برامج التلفزة الفرنسية فاق كل التوقعات، وتجاوز كل ما يمكن أن تتضمنه أية اتفاقيات تعاون رسمية، لأن الاتفاقيات بين الدول تخضع عادة للبحث المعمق من الطرفين، وتراعي مصالحهما، ونظراً لغياب أي اتفاق رسمي بهذا الشأن من جهة، وغياب أي قانون للدولة الجزائرية[19] ينظم ويراقب عملية استيراد أجهزة استقبال برامج التلفزة الأجنبية من جهة أخرى، فوقع ما يشبه انتشار الوباء، وعمت ظاهرة الهوائيات المقعّرة، وأصبحت تنتشر يومياً ويزداد عددها على أسقف المنازل والعمارات كما يتنشر نبات الفطر، وعمت الظاهرة المدن والقرى والأرياف وبلغت أعماق الصحراء، كما مسّت كل الطبقات الاجتماعية بلا استثناء[20] بما

(19) يعتبر الفراغ القانوني في التشريع الجزائري الثغرة الكبيرة التي يتسرب منها الغزو الإعلامي الأجنبي ويتكرّس في حياة المواطنين كحقيقة يومية، ولذلك جاء تصريح وزير الثقافة كنوع من تقرير واقع يعاش (معيش) وتهوين للظاهرة، حين قال: «إن القنوات الأجنبية دخلت حياتنا على نطاق واسع وأصبحت قنوات وطنية»، علماً أن هذا الفراغ القانوني لا يقتصر على الجزائر وحدها، بل تشترك فيه الدول المغاربية الأخرى بمقادير متفاوتة، باستثناء ليبيا التي تعد البلد المغاربي الوحيد الذي يمنع فيه منعاً باتاً استيراد أو استعمال الأجهزة الخاصة لاستقبال القنوات التلفزيونية الأجنبية. (إلا أن الوضع كما يبدو لي قد تغير في السنوات الأخيرة، في اتجاه عدم منع المواطنين من اقتناء هذه الهوائيات) (انظر): أحمد منور، مرجع سابق، ص197، 198. .

(20) غير ما هو حاصل في باقي الأقطار المغاربية خصوصاً والوطن العربي عموماً، أن (المستفيدين) أو المستهلكين للبرامج الأجنبية الطبقة الميسورة من المثقفين والتكنوقراطيين، ورجال الأعمال والقطاعات الحضرية الثرية أو الآخذة في الثراء، إلا أن القاسم المشترك أن معظم الموجهين لوسائل الإعلام تلقوا تعليمهم وتدريبهم بطرق مباشرة أو غير مباشرة من مصادر غربية، وبذلك فإن وسائل الإعلام الموكلة إليهم تجنح لخدمة ذواتهم ومصالح القطاعات الاجتماعية التي ينتسبون إليها أصلاً أو تطلعاً: الحضرية بدلاً من الريفية، الثرية أو الساعية إلى الثراء بدلاً من الفقيرة، المتسلخة من الالتزام بقيم مجتمعها والسعي لتطويرها، المائلة للإعجاب السطحي بالغرب والافتتان المنبهر بقيمه وحضارته دون تمييز أو تمحيص. (انظر): أحمد منور، مرجع سابق، ص195، 197. (انظر أيضاً): مدثر عبد الرحيم الطيب، مرجع سابق، ص10.

في ذلك تلك الفئات التي تأتي في آخر درجات السلم الاجتماعي»[21].

إن الحقيقة المرة التي لا مناص من ذكرها في إطار هذا الموضوع، أنه إذا كانت الستارات الحديدية أو الخرسانية ليست بقادرة على مقاومة بث البرامج الأجنبية مع ظهور الطفرة التكنولوجية في وسائل الإعلام الحديثة، فإن عملية الغزو الثقافي الإعلامي كانت تمارس عملها بكل اقتدار ـ منذ دخول التلفزيون البلاد ـ من خلال قنوات التلفزيون الوطنية التي يفترض فيها أن تنشط الحياة الثقافية، وتكون الحريصة على ثقافة وتقاليد شعوبها من المسخ والذوبان في ثقافة الغير الذي يختلف عنها شكلاً ومضموناً، فظلت وسيلة فعالة لنشر الثقافة الغربية على حساب كل ما استعادته الثورات من قيم، فراحت هذه القنوات تعرض الأفلام الأمريكية والإيطالية[22] مدبلجة باللغة الفرنسية، ولم تحاول

---

(21) أحمد منور، مرجع سابق، ص196. إذا اعتمدنا بعض الدراسات التي تقول: إن عدد المتلقين للبرامج الأجنبية عن طريق الهوائيات المقعرة في الجزائر، في الفترة ما بين 1985 (وهي السنة التي سمح فيها باستيراد أجهزة استقبال البث عن طريق الأقمار الصناعية، علماً أنها أصبحت تصنع داخل الجزائر حالياً) وسنة 1990 بحوالي خمسة ملايين من السكان، تكون النتيجة المنطقية أن أزيد من نصف سكان الجزائر يتلقون البرامج الأجنبية سنة 2000، وهو رقم خطير بجميع المقاييس، ويمكن أن يستغل من أية جهة أجنبية في توجيه الرأي العام الداخلي للبلد، كما يمكن أن يؤثر بشكل مباشر على أمنه واستقراره، ولا أستبعد أن ما مرت به الجزائر من محنة خلال هذه الفترة له علاقة من قريب أو من بعيد بالبث الإعلامي الغربي، ناهيك عن التأثيرات السلبية الكثيرة التي يتركها على الأفكار واللغة والأخلاق والدين والهوية القومية.

(22) ينقسم العالم بالنسبة إلى نشر الأفلام السينمائية إلى ثلاثة مذاهب: **1 ـ المذهب الأمريكي** الذي يرى فيه السينما أداة من أدوات التسلية للمشاهد، والربح للمنتج، ولذلك يعنى العناية كلها بالروايات البوليسية ويصنع من المجرمين أبطالاً، ويؤثر بذل في نفوس الشباب أسوأ تأثير ـ علماً أن صناعة السينما والتلفزيون الأمريكية هي ثانية أكبر الصناعات التصديرية بعد الطيران، وأن مبيعاتها في دول العالم تزيد على ما تحققه مبيعات الأسلحة والسيارات. **2 ـ المذهب السوفييتي** عند أصحاب هذا المبدأ السينما واسطة للثقافة وفن ديموقراطي وشعبي وظيفته التعبير عن أفكار الشعب وآرائه وعواطفه ومشاعره ورغباته، والدولة في هذا النظام هي التي تفرض على الفنانين موضوعات خاصة يعرضونها على الشاشة. **3 ـ المذهب الذي يجمع بين المذهبين السابقين**، فلا هو بالمتهافت على الربح واجتذاب الجماهير، ولا هو بالمتزمت الذي يحصر جهده في الأمور الجدية والثقافية والإعلامية التي ينفر الشعب من الكثير منها، والأمثلة على هذا المذهب الأخير كثيرة في الأفلام السينمائية التي تنتجها البلاد الآسيوية والإفريقية. (انظر): د. عبد اللطيف حمزة، الإعلام والدعاية، ص68.

المديرية العامة للتلفزة تشغيل استوديوهات الدبلجة، وحتى الرسوم المتحركة الموجهة للأطفال[23] فإن معظمها كان يعرض مدبلجاً بالفرنسية ومعبراً عن فكر لا علاقة له بثقافة مجتمعنا[24] وخاصة أفلام سهرة الخميس التي يأتي بعدها يوم عطلة مدفوعة الأجر هي (الجمعة) على الرغم ما لهذه الليلة من قداسة عند المسلمين؛ تعرض فيها أفلام قلّما يتدخل فيها المقص الأخلاقي[25] حيث نجد أغلب الأفلام والمسلسلات لا تخرج على الإبهار المعتاد من صنع الأفلام المصورة في هوليود، فيها الجمال والأناقة وعطور تكاد تخرج من الشاشة لتخدّر المتفرجين، وهناك أيضاً جنس وعنف وجريمة وثراء سريع، وأموال سهلة، ومن خلال سيناريو محبوك وحوار سريع الإيقاع، يجد المتفرج أمامه أنماطاً سلوكية جذابة ومغرية، فالمرأة العصرية مثلاً يعتمد جزء أساسي من عصريتها على تلاحق الموضة المتجددة، وخبراء الأزياء يَبْدون بأهمية علماء الطاقة النووية، فالأزياء لها أسرار تستحق التجسس وأجهزة الأمن وجمع المعلومات ورحلات ومطاردات، وهناك الجنس أيضاً، ولكن أي نوع من الجنس وفي أي إطار؟ الولد يشتهي زوجة أخيه، والأب يرافق زوجة ابنه.. وهناك طموح ونجاح، ولكن الطموح محوره المال، والنجاح قيمة مستقلة بذاتها بصرف النظر عن المشروعية والارتباط بمجتمع، نجاح له طريق غير مضمون هو العمل المنتج، وطريق أسهل هو الانفصال عن القيم واختصار الطريق من خلال الجريمة أو الخيانة الزوجية، أو التجسس داخل الأسرة الواحدة، أو الحمل غير المربوط بزواج.. إلخ.

---

(23) عندما نقارن ثقافة الطفل التقليدية وثقافته الحديثة التي يقدمها له الإعلام، نجد أن الطفل فيما مضى بوسعه أن ينشئ عبر الخرافة المروية أو المكتوبة عالماً متخيلاً، يرسم أحداثه بخياله، وذلك ينمي لديه ملكة الخلق والإبداع والتعبير، أما الآن فأصبح هذا العالم يُقَدَّم له جاهزاً من خلال صور تئد في الطفل المتلقي ملكة الخلق والإبداع، حول الموضوع راجع: التلفزيون والطفل والمجتمع (ندوة)، الشعب، ع7864، ص7.

(24) (انظر): د. محمد العربي الزبيري، المؤامرة الكبرى أو إجهاض ثورة، ص94.

(25) (انظر): تيطواني الحاج، تلفزيون يوم الخميس وما أدراك ما يوم الخميس، الوحدة، ع364. جوان 1988 ص29.

هذه الأفلام الغربية سواء من نوع رعاة البقر أو البوليسية أو حتى تلك التي تعالج موضوعات اجتماعية[26] لها تأثير سيئ على النشء في بلادنا بحيث صرنا نشاهد في شوارعنا وفي سائر مؤسساتنا الوطنية كثيراً من الممارسات الملتقطة من تلك الأفلام[27]، ومعظمها مخل بالأخلاق ومحفز على ارتكاب الجرائم بمختلف أنواعها[28]، أما الأفلام والمسلسلات العربية المصرية فهي تعالج موضوعات غرامية، كما أنها من الدرجة الثالثة أو الرابعة من الإنتاج القديم، عادة عمره أكثر من 30 سنة أو 40 سنة من إنتاجه، يعكس قيماً تجاوزها الزمن ومواقف اجتماعية لم تعد من العصر في شيء، على الرغم من وجود إنتاج فني عربي في مجالات مختلفة جديرة بالاحترام، وتسد حاجة المواطن العربي الثقافية والفكرية.

وبالموازاة مع التلفزيونات الوطنية، يأتي دور السينما[29] ومحلات

---

(26) إن نجاح هذه الأعمال لا يرجع في حقيقة الأمر إلى مقاييس فنية، حيث إن كل هذه الأعمال لا تصمد أمام التحليل الدرامي المنهجي والموضوعي، بل كلها تعتمد على الإبهار الإنتاجي ودقة الصنعة، وتخفي وراء هذا تلفيقاً درامياً فاضحاً وأخطاء لا تخفى حتى على طالب بالسنوات الأولى في كلية الفنون.

(27) على سبيل المثال مسلسل دالاس (عرض بالجزائر والمغرب سنة 1985)، حيث كانت الشوارع تخلو من المارة أثناء عرض هذا المسلسل الأمريكي، وقد ترك بصماته على سلوك الناس في الملبس والمأكل إلى درجة تماهي بعض النساء مع بطلات المسلسل في طريقة الشرب، والطرافة أنهن يحركن كأس الشاي على طريقة تحريك شخصيات المسلسل كؤوس الويسكي! . . (انظر): سيرج لاتوش، مرجع سابق، ص7. (انظر أيضاً): المستقبل العربي، الإعلام والأمن الثقافي العربي، ع192، ص93.

(28) في السوق الغربية التي تبيع هذا النوع من الأفلام والمسلسلات نجد ألواناً أخرى من الثقافة الجيدة والفنون الرفيعة، ونجد ألواناً رائعة من البرامج الوثائقية والأفلام العلمية والأفلام التاريخية والدراما الراقية، لا تقدم هذه النماذج الساقطة ولا تمتع المشاهد إمتاعاً فارغاً، بل تثري عقله وتفتح بصيرته وتعمق وجدانه، وهي أولى بالاستيراد من هذه الأفلام والمسلسلات، لكن وللأسف الشديد يبدو أن السادة المنوط بهم اختيار الأعمال الدرامية الأجنبية وشرائها لتلفزتهم الوطنية لا يعرفون أن هناك أعمالاً درامية جيدة وممتعة، أو يعرفون ولكنهم يفضلون، بشكل شخصي أو لأسباب لا نعلمها هذا النوع من الإنتاج الذي يقدم لنا ولا حول ولا قوة إلا بالله.

(29) مما لا شك فيه أن السينما مسؤولة في أكثر بلاد العالم الغربي المتمدن، عن انحراف الأطفال وسوء سلوك الشباب، وقد أجريت العديد من التجارب التي أثبتت صدق هذه الحقائق بالأرقام. . (انظر): د. عبد اللطيف حمزة، الإعلام والدعاية، ص67.

الفيديو، لتكمل خيوط المؤامرة وحلقاتها في غياب الحسيب الرقيب، وهي أفلام فارغة المضمون، أو بالأحرى ذات مضمون موجه بشكل معين، وهي في العموم لا تمجد الإنسان، بل تتخذ من العنف والقسوة والرعب[30] والتكالب على المال موضوعات لها، ويخطئ من يقول إن هذه الأفلام أنتجت خصيصاً للأمريكيين أو الفرنسيين[31]... إلخ، بل هي موجهة لتأدية الهدف المرسوم لها، وهي تصدير أنماط اقتصادية وثقافية مغايرة للنماذج العاملة في الدول المتقدمة فهي يراد لها أن تظل تابعة متخلفة. فلا تصدر نماذج زراعية وصناعية وإدارية وعلمية وثقافية، تضع بمتناول الشعوب النامية جوهر حضارة الغرب ومنهجيته العلمية على وجه الخصوص، ذلك أن هذه البلدان يراد لها أن تظل تدور في فلك التخلف والتبعية، وتكبل ذهنيتها بالخرافة والانتقائية والتسطيح، فالإعلام بهذه الرسالة أداة تطبيع مع التخلف والتبعية.

ومع ذلك فإن المسؤولين عن الثقافة غير شاعرين بالمسؤولية التي أنيطت بهم[32]، ففضلوا تسخير التلفزيون والسينما لخدمة الثقافة الغربية ولم يسألوا

---

(30) يمنع القانون على الأطفال الذين تقل أعمارهم عن 16 سنة من مشاهدة هذه الأفلام، لما تتركه من آثار نفسية وتربوية وسلوكية سيئة عند الطفل، وعلى الرغم من وجود هذه اللوائح والقوانين لاحظت أن أغلب الذين يرتادون مثل هذه الأفلام السينمائية هم أطفال صغار، في أفواههم لفافات التبغ يدخنون ويعبثون بشتائم ما أنزل الله بها من سلطان دون رادع أو رقيب.

(31) علماً أن تمويل هذه الأفلام من قبل أرباب أعمال مشهورين بعدائهم للعالم الثالث وحنينهم إلى زمن المستعمرات، وهنا يكفي أن تنصب أعمالهم على إنتاج أفلام القسوة والعنف.. وأن هذه الأفلام خالية من الجوانب الاجتماعية المفيدة، ولذلك تجد لإنتاج أمثال هذه الأفلام رؤوس أموال ضخمة وتقنيات عالية، لأن مردودها هو في ضخامة إنتاجها، لأنها أولاً وأخيراً موجهة لأسواق العالم الثالث الذي لا يجد أية صعوبة في تسويق هذه الأفلام وبالعملة الصعبة، في وقت بدت فيه الحاجة الماسة إلى مواد ثقافية ضرورية لتقدم المجتمعات وازدهارها. (انظر): عبد العزيز بوشفيرات، الوحدة، ع163 (نوفمبر 1983)، ص39 ـ 41.

(32) ربما للاعتقاد السائد أن السينما والتلفزيون وسيلة من وسائل التسلية والترفيه، وغاب عنهم أن من مثل هذه الوسائل الترفيهية ما يرتفع بالمرء إلى درجة عالية من درجات التأثير الإيجابي والانفعال بمعاني الشرف والنبل والشهامة، ويشعر الإنسان بإنسانيته كاملة أو قريبة من الكمال، ومن هذه الوسائل الترفيهية ما يهبط بالمرء إلى أدنى درجات التأثر السلبي والانفعال بالمعاني الدنيئة، وإشباع الغرائز الخسيسة والنزول بإنسانية الفرد إلى أحط الدرجات.

أنفسهم يوماً ما عن الآثار السلبية لتلك العروض المستوردة في إفساد المستوى الأخلاقي العام للجمهور؟، أو هل من المحتمل أن تسيء هذه العروض للأطفال أو للاتزان الفكري للجمهور؟ وهل تحافظ هذه العروض على كرامة الأسر والبيوت ما أمكن.. متسببين بذلك في إحداث الفقر الثقافي المؤدي إلى الموت بكل معانيه[33]، وفي هذا الصدد عبر الدكتور مصطفى محمود أحسن تعبير عن هذه الصورة بقوله: «كل ما يتسلسل أمامنا من أحداث هي جرائم قتل وسرقة واختلاس واغتصاب وانحلال وعهر وتبذل، ولكن كل السفالات نراها ملفوفة في أجمل الثياب وأبهى الأزياء وأرق الأجسام وأنور الوجوه وأحلى القدود وأشهى الخدود، وكل ما تقع عليه العين في المسلسل نظيف ولامع وباهر ومتألق وجذاب وخلاب، فلا نملك إلا أن نبتلع الجرعة بما فيها من سموم، ونحتضن المضمون بما فيه من انحلال دون أن نفطن إليه، ويتمنى الساذج منا أن يكون مثل هؤلاء الأبطال، وأن يمتلك مثل تلك البيوت، ويرتدي مثل تلك الثياب، ويعيش في تلك الوفرة ويستمتع بذلك الثراء، وهكذا يأكل الطُعم الذي يهدف إليه هذا اللون من الفن، والطُعم هو أن تحتال وتسرق وتقتل وتخون وتكذب وتطعن في الظهر وتتآمر في الظلام، مثلما يفعل الأبطال الذين تراهم لتكون لك تلك الوفرة وتلك المتع ولتعيش حياة فيها ذلك البريق، ويغرق الأبطال في تلك السفالات مع أنهم بخير وأصحاب ملايين، ويمرحون في النعمة والرزق الوفير والمال الكثير، ولكن هذا ضروري لمثل تلك الفنون، فمن الضروري أن يكون المجرم أنيقاً ومهذباً ومعطراً وعنده يخت وأسطول سيارات، وفي جيبه مليون جنيه ليبدو في عينك نموذجاً ومثالاً تشتهيه، ولا يجوز أن يكون مثل مجرمي الصعيد الحفاة المطاردين من البوليس... هم لا يريدونك أن تخرج بعبرة، بل يريدونك أن تتقمص تلك الشخصية الإجرامية في حب وعشق

---

(33) علماً أن أوروبا استطاعت بعد الحرب العالمية الثانية استخدام السينما لأغراض أخرى غير الأغراض الإعلامية والثقافية، حيث استخدمت وسيلةً من وسائل التعليم في المدارس والمعاهد، فأحدثت بذلك انقلاباً هائلاً في تاريخ التربية، وفتحت مجالات عديدة في التعليم. (راجع): د. عبد اللطيف حمزة، الإعلام والدعاية، ص69، 70.

وتذوب فيها، يريدون أن يستلوا منك هويتك ويلبسوك هويتهم، وأن تلبس ثوبهم بمزاجك واختيارك، وهذا هم التنويم الثقافي الرفيع الشيك، ولو ارتفع صوت ينتقد هذا اللون من المسلسلات فسوف يخرج عليه مليون صوت يرجمونه بالحجارة ويتهمونه بالرجعية والتخلف والانغلاق والتحجر، وسوف تنتقض قبيلة من النقاد الأكابر يدافعون عن حرية الفن وحرية الإبداع وحرية الخلق. . . . »[34].

أما عن صورة العربي في السينما الأمريكية والأوروبية فتعددت موضوعاتها وتكررت في أكثر من عمل فني، حيث لم يكن الهدف التجاري وحده هو السبب وراء التكرار، بل فيه دوافع أيديولوجية وسياسية[35]، ومحاولة استغلال نجاح بعض الأفلام لترسيخ الملامح الشائعة عن العرب، ومن النماذج التي تكرر إنتاجها: فيلم (قسمت) عن أجواء الجواري والحريم (1920ف ألمانيا، 1931ف، 1944ف، 1955ف)، و(لص بغداد) USA عن أجواء ألف ليلة

---

(34) د. محمد سيد محمد، الغزو الثقافي والمجتمع العربي المعاصر، مرجع سابق، ص94. عن د. مصطفى محمود، جريدة الأهرام بتاريخ 18/ 4/ 1992.

(35) يحلل مالك بن بني في هذا الصدد بصفة عامة صورة (الشرق) في الذهن الغربي التي تتجلى من خلال عاطفة متعالية ومطلقة تعبر عن شعور الغرب نحو نفسه ونحو الآخرين، حيث يقول: « . . فإن التعالي المطلق ليس ـ فيما يخص الحقل الفكري على الأقل ـ واقعاً خاصاً بطبقة معينة، إذ إن الفرد الأوروبي يحمل جراثيم هذه الكبرياء دائماً؛ لأنه يتلقاها من الجو الأمومي الذي يتكون فيه منذ الطفولة، ويتكون فيه تصوره للعالم وللإنسانية، فهو يعتمد على وجه الخصوص أن التاريخ والحضارة يبدأان من أثينا ويمران على روما، ثم يختفيان فجأة من الوجود لمدة ألف سنة، ثم يظهران من جديد بباريس في حركة النهضة، أما قبل أثينا فليس شيء يذكر في ذهن هذا الفرد المشحون بالكبرياء الذي لا يرى بين أرسطو ودكارت إلا الفراغ. . » وفي موضع آخر يزيد مالك بن نبي هذه الفكرة تحليلاً وتوضيحاً بقوله: « . . وفي رحلات العرب إبان العصر الذهبي، مثل رحلات ابن بطوطة والمسعودي وأبي الفداء، فإننا لا نجد فيما يكتبون عن الشعوب والقبائل البدائية المكتشفة أي ثرثرة تشوه إنسانية هذه الشعوب، ولا نرى في اتصالهم بها أي آثار للكبرياء في علاقات الإنسان المتحضر العربي إزاء الإنسان البدائي، ولا نجد فيما كتبه الرحالة العرب المصطلحات الدارجة التي تعبر عن الإنسان بالتشويه والسخرية والاحتقار، مثل العبارات التي أوجدتها لغة الاستعمار للتعبير عن الإنسان المستعمر. . فشرف الإنسان محرم في الإسلام حتى في الصورة التي عليها ملامحه في قطعة من الورق، فالمسلم يستحيي أن يستعمل هذه القطعة للاستبراء. . » مالك بن نبي، في مهب المعركة، ص187، 179، 182.

وليلة، وبطش الحكام العرب 1924، 1940، 1961، 1984، 1987، (عرض في التلفزيون الوطني الجزائري أكثر من مرة)، وفيلم (هي أو عائشة) عن أجواء السحر في العالم العربي، أعيد إنتاجه أكثر من عشر مرات منذ 1926، وفيلم (الريشات الأربع) عن البطولات الاستعمارية في مواجهة العربي البدائي، أعيد إنتاجه سبع مرات منذ 1921..[36]، ومنذ فترة الثمانينيّات أصبحت الأفلام السينمائية الغربية تصور الشخصية العربية في شكل زعامات إرهابية[37] خالية من أي شعور إنساني، تشعل نار التخريب والعنف داخل أمريكا، مثل فيلم (تحت الحصار)، بطله لبناني شيعي يقود العمليات الإرهابية ضد الأبرياء، وفيلم (مطلوب حياً أو ميتاً)، وفيلم (عصر الإرهاب) الذي يظهر فيه الليبي محمد وهو يقود مجموعة من الشباب الليبي من أجل تفجير القاعدة النووية في ولاية إنديانا، وعندما تفشل خطته ينطلق في شوارع المدينة، ليجعلها بواسطة الصواريخ ومدفع آر بي جي والرشاشات مقبرة جماعية لكل المارة من الرضع والأطفال والشباب والنساء والكهول، ثم يلجأ إلى حرم جامعة (إنديانا) لتبدأ أحداث مذبحة

---

(36) (انظر): محمد سيد محمد، مرجع سابق، ص106.

(37) الحقيقة أن الإرهاب صناعة غربية، فهم الذين ابتدعوا محاكم التفتيش، وهم الذين ابتدعوا الإبادة العرقية، وهم الذين أشعلوا الحرب العالمية الأولى والحرب العالمية الثانية اللتين راح ضحيتهما عشرات الملايين، وهم الذين ابتدعوا وسائل الدمار الشامل التي تهدد البشرية بالفناء، وهم الذين يمارسون الإرهاب على الدول وعلى الأفراد، ولكنهم اليوم لا يتحدثون عن الإسلام إلا مقترناً بحديث عن الإرهاب، مستشهدين على ذلك بحوادث الإرهاب التي تقع في بعض الدول الإسلامية، وهم يعلمون أن هذه الشرذمة لم تظهر إلا بعد أن قامت المخابرات الأمريكية بتجنيد بعض الشباب من ضعاف الخبرة والثقافة، وشحنهم بأفكار التعصب البغيض الذي يبرأ منه الإسلام، وأشرفت على تدريبهم وتزويدهم بالمال والسلاح، ثم بثتهم في أقطار العالم الإسلامي يعيثون فساداً لكي تخدع العالم وتقول له ها هو الإسلام دين الإرهاب والقتل.. وكل ما يعرف الإسلام يعرف أنه بريء من ذلك، ولا يمكن أن نصف محاكم التفتيش أو الحروب الصليبية، وما تقوم به الألوية الحمراء في إيطاليا ومنظمة الباسك في شبه جزيرة إيبريا، أو ما يقوم به الجيش الجمهوري الأيرلندي السري بأنه تطرف مسيحي أو إرهاب مسيحي، لأن الكل يعلم أن جوهر رسالة السيد المسيح عليه السلام وكل رسالات السماء هي المحبة والإخاء والعدالة والمساواة. راجع خطاب القائد معمر القذافي في مدينة كانو بنيجيريا، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية، ص18، 19، 20.

جديدة. . .[38]. وخلال تحريري لهذا الموضوع عرض على الشاشة الوطنية في الجزائر، في إحدى ليالي رمضان المبارك (لما لهذه الكلمة من قداسة واعتبار)، فيلم بعنوان (القرار الحاسم)، بطله رجل عربي يدعى ناجي حسن يختطف طائرة أمريكية من أجل إخلاء سبيل صديق له، وعلى الرغم من تعطُّشهما للدماء فإن أمريكا تتكرم وتخلي سبيلهما، ليبين الفيلم إنسانية الأمريكيين وتفهمهم، وبيان وفاء أمريكا للعهد مع هؤلاء بتسليمهم الرهينة مقابل الإفراج عن الركاب وعدم ملاحقتهم للمختطفين، وفي المقابل ظهر العرب في الفيلم بصورة القذرين الإرهابيين والكاذبين، لا يهمهم سوى الدماء والدمار. لكن الغريب في الأمر ليس ما طرحه الفيلم الأمريكي من صورة مشوهة للعرب، ولكن الغرابة والعتاب على هؤلاء المسؤولين على هذا القطاع بالسماح لمثل هذه السموم ببثها، وفي شهر فضيل[39].

ظاهرة أخرى لا تقل خطراً عن التي سبق الحديث عنها، ظهرت في الآونة الأخيرة، وهي موجة الأفلام العربية السينمائية التي يغلب عليها طابع الإنتاج المشترك، ونعني بهذه الأفلام العربية التي تنتج بتمويل أوروبي، ونخص بالذكر هنا الأفلام العربية التي تنتج في تونس والجزائر والمغرب والتي مهما اختلفت الآراء حولها فإنها تعكس أزمة السينما العربية وأزمة المخرجين، وإذا كانت سياسة الإنتاج المشترك التي يسير فيها مخرجون سينمائيون في مصر والمغرب، العربي، قد أوجدت حلاً مؤقتاً لأزمة تمويل أفلام هؤلاء المخرجين ومشاريعهم السينمائية، فإن هذه السياسة قد بدأت تترك آثارها وبصماتها على نتاج هؤلاء السينمائيين وعلى أطروحاتهم الاجتماعية والفكرية السياسية، ويستطيع أي

---

(38) (راجع): محمد سيد محمد، المرجع السابق، ص107، 108، 109.

(39) إن هذه الصورة لا تتغير، فالمشاهد يرى العرب دائماً مرتكبين لأعمال العنف لا يحبون السلام، ولا يراهم أبداً ضحايا للإرهاب الحاصل مثلاً في فلسطين أو جنوب لبنان أو البوسنة والهرسك أو كوسوفا أو الشيشان. . فالقائمة طويلة والمأساة فظيعة. ولو كان يقدم عقب هذه الأفلام ندوة يستضاف فيها من النخب الثقافية والوطنية حيث يقومون فيها بنقد الأفلام ومراميها المدمرة؛ لما كان العتاب واللوم، لأنها بلا شك، ستخلق لدى المواطن مستوى من الوعي والمناعة تحصنه ضد ما تدسه له تلك المنتجات الإعلامية الغربية من سموم ثقافية وفكرية.

ملاحظ محايد وموضوعي أن يلمس في تلك الأفلام السينمائية العربية الممولة من الغرب طابعاً يكاد يكون مشتركاً بينها وهو الطابع الغرائبي والتشويهي، وكشف خصوصيات اجتماعية لا ضرورة لكشفها وتقديمها للمشاهد الغربي. في إطار مثل هذه الأفلام العربية المنتجة في الخارج نجد أفلاماً تونسية ومصرية وجزائرية ومغربية يسيء بعضها إلى تاريخ الثورة التحريرية مثل الفيلم الجزائري (شرف القبيلة)، وبعضها الآخر يكشف عن مشاهد جد حميمية ولا ضرورة للكشف عنها مثل الفيلم التونسي (عصفور السطح)، وأفلاماً سياسية تُشوِّه صورة المقاومة الشعبية مثل آخر أفلام السوري (محمد ملص)... . إن الغرب الممول لمثل هذه الأفلام سواء بتأثير من اللوبي الصهيوني المتغلغل في النظام الأمريكي وفي الدول الأوروبية، أو بدافع من تحيز حضاري غربي على الإسلام والحضارة الإسلامية، التي ما انفك الغرب يوجه لها كل يوم سهامه، ويحاول أن يحصر كل ما قدمته للبشرية في أطر المفاهيم الإرهابية والوحشية والعدوانية، والغرب في مجال هذه الحملة المستعرة على كل ما هو إسلامي وعربي يبحث عن شواهد ومُزَكِّين يدعمون هذه التهم الباطلة، ويؤكدون دعاويه ووجهة نظره، ويغذون في الوقت نفسه إعلامه المعادي، الذي استطاع بما يملك من إمكانيات تقنية متطورة أن يوصل رسالته الملغمة إلى قطاع كبير من شبابنا، ويشوِّه صورة الإنسان العربي المسلم، ويطرحها دائماً مقترنة بالإرهاب وبالدموية والعنف.. هذه المزاعم الخطيرة لم تجد حتى الآن إعلاماً عربياً قوياً ومنسقاً يتصدى لها سواء في الداخل أو في الخارج، أو يعمل على الأقل على فضحها أو تصحيحها السينمائي والإعلامي[40].

وإلى جانب وكالات الأنباء العالمية التي تسيطر على الإعلام العالمي[41]، هناك الإعلام الإعلاني أو الإشهار[42]، وهو نوع من الإعلام

---

(40) راجع: الأفلام العربية الممولة من الخارج، المجاهد الأسبوعي، العدد 2085، ص14.

(41) (انظر): الزبير سيف الإسلام، تأملات في وسائل الاتصال الجماهيري وضرورة تصفية الاستعمار الإعلامي، ص73.

(42) أنشئت له مؤسسات وشركات ووكالات لاستغلال هذا النوع من الإعلام على غرار الشركات =

المغري الذي يحث القارئ أو المشاهد أو السامع على شراء نوع معين من السلع، والزيادة في الاستهلاك للبضائع التي يعرضها المنتجون والتجار فيقدمها في شكل مغرٍ خلاب[43]، وتشكل البرامج الإخبارية وبرامج التسلية والإعلانات وحدة متكاملة تعمل في خدمة استراتيجية الاحتكارات على الصعيدين المحلي والكوني، فالإعلان لا يستهدف فقط توفير المداخيل الضخمة للمؤسسات الإعلامية، ذلك أن الرسالة الثقافية للإعلان تحظى بعناية البرامج الإعلانية، فهي تربي القيم والحاجات، وتنشط نزعة الاستهلاك داخل المجتمعات على حساب الإنتاج وخاصة في البلدان النامية، والإعلان يفسد الأذواق ويُزَوِّر المعايير؛ إذ يعزز المظهرية على حساب الواجب الاجتماعي ويقيم المكانة الاجتماعية بمعايير الكسب والاستهلاك وبتعهد قيم الفردية والكسب بكل السبل وبأسهل السبل، إنه إيحاء نفسي بالسطحية والجهل، وتنفير من البحث والتحليل وامتلاك المعرفة، يزيف الحاجات والمصالح ويمسخ المثال الاجتماعي إلى وجاهة، والنفسية الاستهلاكية تسمم لدى أفراد المجتمع روح الجماعية والتضحية والتضامن والاهتمام بالآخرين، فهي بذلك خطر محدق بالبشرية جمعاء[44].

وللأسف الشديد فقد انزلقت وسائل إعلامنا ـ سواء في الوطن العربي عموماً أو المغرب العربي خصوصاً، بدرجات متفاوتة ـ انزلاقاً واضحاً في

= أو الوكالات الإعلامية العالمية للأنباء؛ وكما وجدت وكالات الأنباء العالمية دعماً ومؤازرة من الشركات الاحتكارية ذات الجنسيات المتعددة، فإن وكالات الإشهار تعتبر البنت الشرعية لهذه الشركات، بالنظر لمنشئها، وللدعم الذي تخصصه لها سنوياً من أجل الإعلانات عن منتجاتها الصناعية من جهة، وخلق رغبة عند المستهلكين لشرائها والزيادة في الإقبال على المعروضات في الأسواق الاستهلاكية من جهة أخرى.

(43) توضع عدة علامات استفهام حول هذه السلع الاستهلاكية التي تصدرها لنا الدول الغربية، وخاصة على الجانب الصحي للمستهلك، وخاصة إذا علمنا أن هذه السلع الاستهلاكية المخصصة للتصدير ممنوع استهلاكها داخل البلدان المصنعة لتلك السلع، ولقد كشفت حصة بلا حدود في قناة الجزيرة عن بعض هذه الجوانب مع د. مريم نور المتخصصة فيما يسمى بالطب البديل، (مارس 2000ف). .

(44) (انظر): محمد سعيد مضية، مرجع سابق، ص113.

سلبيات الإعلان[45]، وانعكاس الأشكال الغربية للإعلان على إعلاناتنا. ويعتبر الإعلان من أخطر المواقع في الإعلام، حتى اعتبره بعض المحللين الأفق الثقافي الأكثر تأثيراً للقرون القادمة، وهو إحدى القوى المرنة المتحكمة في قيادة الحضارة وتحويل مسارها إلى حيث يريد من الإنتاج الثقافي والمادي على السواء[46].

وتكمن الإشكالية الكبيرة في الإعلان اليوم أيضاً في انفلاته من جميع الضوابط والقيم الأخلاقية، واستباحته لكل شيء يمكن، من الترويج والإثارة والإغراء بالاستهلاك، وكشف المستور والعبث بالعورات، واعتبار ذلك من مستلزمات الفن وأسباب النجاح، وتوظيف جسد المرأة الذي بات المحور الرئيسي للإعلان. والخطورة تكمن اليوم في فلسفة الحضارة الغربية التي تتركز على إشباع الغرائز والشهوات، والفصل بين الأخلاق والجمال، ولذلك نجد أن معظم الإعلانات تشترك في شيء واحد وهو الرقص، أو ما يدخل في باب الرقص، فالرقص أساس الإعلان والتثني و(الدلع) هما بداية الإعلان ومنتهاه ولحمته وسداه، ومن هنا يمكن الزعم بأن الدنيا تبدو راقصة من خلال إعلانات التلفزيون وإن كانت رقصاً بغير بهجة، فلا السلع في مقدورنا ولا وجوه النساء في الحياة اليومية ملونة مثل الوجوه التلفزيونية الراقصة، وبالتالي فهو يدخل في

---

(45) في هذا الصدد يمكن اعتبار التلفزيون الوطني الليبي أكثر التزاماً واحتراماً للمشاهد، وأقل انسياقاً من تلفزيونات الأقطار المغاربية الأخرى، لولا الضعف التقني والإنتاجي والفني.

(46) لقد أظهرت الدراسات التي أجريت عن فروع الوكالات الإعلانية الأجنبية في الدول النامية في عام 1973ف مخاطرها؛ منها الخطورة التي تكمن في كونها تقوم بنشاطاتها تحت شعار الخدمات الإعلانية، وتتستر على أهدافها المختلفة المتعددة حيث إنها تشكل خطراً حقيقياً على أمن أقطار العالم الثالث، خطراً على استقرارها الاقتصادي والسياسي وعلى مشاريعها الإنمائية والثقافية، كما أن المسوحات التي تقوم تارة حول اتجاهات الرأي العام وتارة حول الاستهلاك، ومسوحات حول الأمية والإحصاء السكاني وعدد الإطارات... وهو عمل لا يبتعد كثيراً عن التجسس على الخبرات البشرية الوطنية وعلى القدرات الاقتصادية الوطنية، وكذلك القوى الدفاعية الأمر الذي يؤثر على سياسة البلاد داخلياً وخارجياً. (انظر): توفيق محمد نصر الله، الإعلان هو الأفق الثقافي الأكثر تأثيراً في القرون القادمة، العالم الإسلامي، 4 ـ 10 أكتوبر 1999، ص11. (انظر أيضاً): الزبير سيف الإسلام، مرجع سابق، ص78، 79.

باب النصب والاحتيال وتخريب العقول، وهو يتناقض مع الدين ومع العلم؛ ولقد تقرر من خلال الدراسات التي عالجت هذا الموضوع بالذات بأن خطر الشركات ذات الجنسيات المتعددة المتلبسة برداء وكالات الإعلانات التجارية يمكن فيما تنشره من خلال هذه الإعلانات من أنماط استهلاكية وثقافية. . غالباً ما تكون رأسمالية، وبالتالي فهي تهدد الأنماط الاستهلاكية والتقاليد الوطنية والعادات الاجتماعية والثقافات السائدة في العالم الثالث. للأسف ـ مع سطوة الشركات المتعددة الجنسيات وسطوة الاحتكارات ـ[47]، أصبح للإعلان قوة بالغة في تشويه الذوق في بلداننا وتشويه، العقول، وإثارة الغرائز والنهم إلى نمط الحياة الغربية وطرق استهلاكها، بدل أن نوجهه نحن وجهة تساهم في بث القيم التعليمية والتربوية والمستقبلية، فيعلمهم كيف يحافظون على صحتهم وسلامتهم وكيف يوظفون أموالهم ويستثمرون مدخراتهم، وكيف يتعاملون مع السلع والخدمات والتسهيلات والمنشآت، وكيف يرتفعون بمستواهم العلمي والثقافي والتربوي للتعامل الحضاري[48].

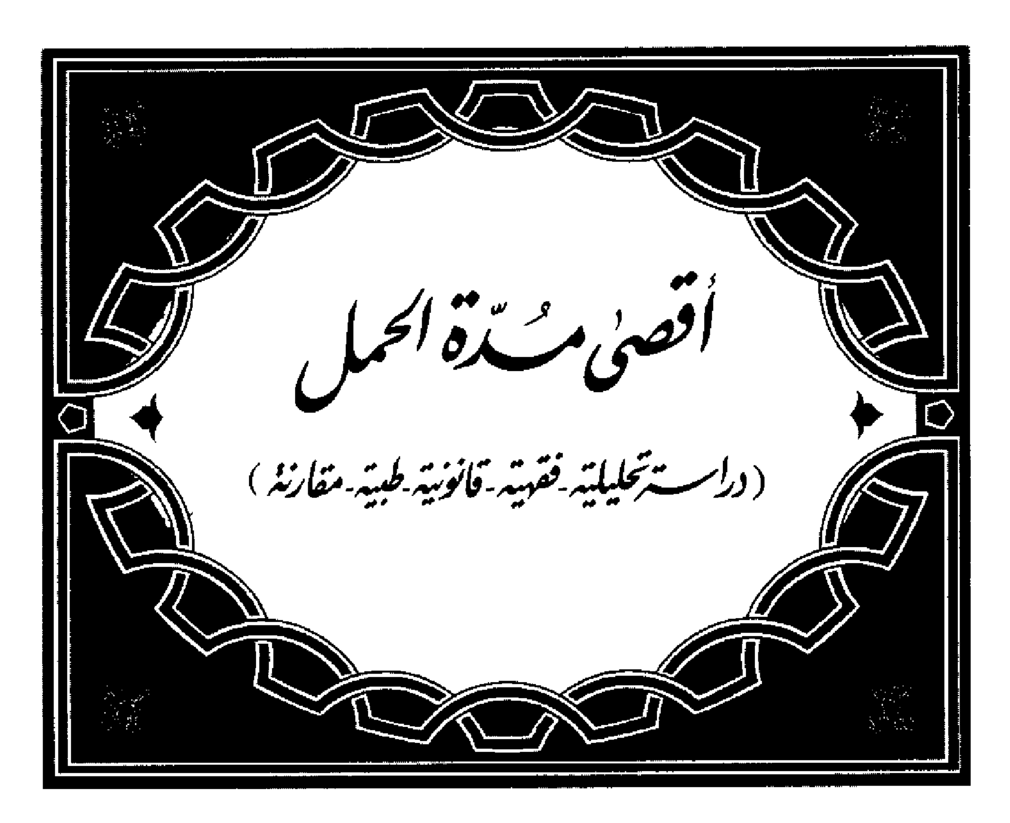
وأمام هذه القوة المادية المالية والتكنولوجية يتساءل المرء: هل توجد وسيلة في المغرب العربي ـ المتشرذم على نفسه ـ يمكن استعمالها في مواجهة الغزو الإعلاني ـ الإعلامي الغربي؟ أشك في وجود جواب عن هذا السؤال، وأشك في وجود وسيلة ما تفي بالغرض في الظرف الراهن؛ إلا إذا تكتلت

(47) مع تنامي الدورة الاقتصادية الغربية اندفع الرأسماليون بدوافع تصريف بضائعها المكدسة، وطمعاً في استمرارية عجلة إنتاجها وزيادة أرباحها الربوية الاحتكارية، إلى إيجاد وسائل سريعة ومؤثرة وفاعلة، تحمل جمهور المستهلكين الحقيقيين والمرتقبين بسرعة وتلقائية وباندفاع استهلاكي، لاقتناء تلك السلع دون أدنى تفكير في احتياجاتها ومتطلباتها، فلم تجد وسيلة بيعية وإشهارية مناسبة لها سوى فن الإعلان.

(48) (راجع): العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص11. (راجع أيضاً): محمد سيد محمد، مرجع سابق، ص109 ـ 113. تفاصيل حول موضوع الإعلان (راجع): د. أحمد عيساوي، الإعلان من منظور إسلامي، كتاب الأمة، ع71، جمادى الأولى 1420 هجري، قطر. وعن الإعلام الإسلامي راجع د. محمد سيد محمد، المسؤولية الإعلامية في الإسلام. وعن الإعلام الجديد راجع د. مصطفى المصمودي، النظام الإعلامي الجديد، عالم المعرفة ص94.

الطاقات الفكرية والثقافية في حركة تضامنية لحماية مجتمعاتها من الأنماط الحياتية التي تحاول الإعلانات إدخالها علينا.

والخلاصة في الموضوع يمكن القول: إن النظام السمعي البصري اليوم هو الأداة الأساسية للنظام الثقافي المسيطر، وإن هذا النظام ليس مجرد تقنية للتلقين فحسب بل هو كيفية جديدة لوعي العالم والتعبير عنه، وإن هذا الوعي الجديد يساهم في إنشاء قيم لا تقوم بأي صلة بينها وبين النظام الاجتماعي. إن هيمنة الثقافة الأجنبية على وسائلنا الإعلامية ومحتواها أدت إلى جعل مضمون وسائل الإعلام العربية يساهم بصورة عامة في تغريب المواطن عن مجتمعه، بدل تسهيل مشاركته في أمور هذا المجتمع، يتم هذا التغريب عن طريق تقديم مضمون إعلامي يشعر المواطن بأن لا صلة تربطه مع ما يراه على صفحات صُحُفِه أو قنوات تلفزيونه من مضمون، والمواطن يشعر بأن ما تعطيه إياه هذه الوسائل من مضمون، غير واقعي، وفي حال قبوله بما تعطيه إياه هذه الوسائل يرى نفسه مندفعاً للثورة على قيمه وطرق معيشته، فيصبح غريباً عن مجتمعه وحتى عن نفسه، وتلعب وسائل الإعلام أيضاً دوراً كبيراً في إلهاء المواطن عن مشاكله عن طريق تحويل أنظاره عن المشاكل الاجتماعية والقومية الحقيقية إلى مشاكل ثانوية مستوردة من خارج مجتمعه.



د. جمعة محمّد فرَج بشير

تمهيد:

تظهر أهمية تحديد أقصى مدة الحمل في ثبوت نسب الولد من أبيه، فالنسب يثبت بالفراش أي: بالزوجية القائمة بين الرجل والمرأة مهما طالت مدتها متى توافرت شروط النسب بها، من عقد زواج صحيح وإمكانية حصول المقاربة بين الزوج وزوجته، وحصول الولد من ماء الزوج، وأن تمضي أقل مدة الحمل.

أما إذا حصلت الفرقة بين الزوجين بسبب من الأسباب سواء أكان طلاقاً أم وفاة، فلا يثبت نسب المولود الذي يأتي بعد الفرقة إلا إذا أتت به في مدة مخصوصة تسمى مدة الحمل. وقد اتفقت كلمة الفقهاء على تحديد أدنى مدة الحمل بستة أشهر، ولكنهم اختلفوا في تحديد أقصاها.

ونظراً لأهمية تحديد أقصى مدة الحمل في إثبات النسب ـ لأن ظهور الحمل أو الولادة خلال هذه المدة يعتبران وسيلة لإثبات نسب المولود بعد الفراق، حيث لا فراش، لأنه انقطع بالطلاق أو الوفاة ـ تأتي أهمية هذه الدراسة.

وأقصى مدة الحمل هي أقصى ما يمكن أن يمكثه الحمل في بطن أمه، ويُحكَم شرعاً أو قانوناً بثبوت نسب الحمل للأب إذا ولد خلال هذه المدة.

ومسألة أقصى مدة الحمل مسألة فقهية اجتماعية طبية، تجاذبتها أنظار فقهاء الشريعة الإسلامية، ورجال القانون والأطباء في العصر الحديث، فتناولوها بالبحث والدراسة.

وفيما يلي نتناول مسألة أقصى مدة الحمل في المباحث الآتية:

- **المبحث الأول**: بداية ونهاية أقصى مدة الحمل.
- **المبحث الثاني**: أقصى مدة الحمل عند فقهاء الشريعة الإسلامية.
- **المبحث الثالث**: أقصى مدة الحمل عند الأطباء.
- **المبحث الرابع**: موقف القانون من مسألة أقصى مدة الحمل.
- **الخاتمة**.

المبحث الأول

بداية ونهاية أقصى مدة الحمل

تبدأ أقصى مدة الحمل للمرأة المطلقة أو المتوفى عنها زوجها، التي ثبت حملها من الوقت الذي تبدأ فيه عدتها، والعدة تبتدئ من يوم الطلاق أو التطليق أو الوفاة أو الفسخ أو التفريق، وعلى ذلك تبدأ أقصى مدة الحمل من وقت حصول الفرقة في الزواج الصحيح بسبب الطلاق أو التطليق، أو من وقت حصول الفرقة في الزواج الفاسد بسبب الفسخ أو التفريق أو الوفاة، أو من آخر مقاربة للمرأة في الوطء بشبهة عند زوال الشبهة بعلم الواطئ، أنها غير زوجته،

وأنها لا تحل له[1]، وهذا ما أشار إليه المشرع الليبي في القانون رقم 85 لسنة 1984ف بشأن الزواج والطلاق وآثارهما، الذي نص في الفقرة (ب) من المادة الثانية والخمسين على أنه: «تبتدئ عدة المرأة المدخول بها من تاريخ الطلاق أو الفراق أو الوفاة»[2].

هذا إذا كان ابتداء العدة في العقد الصحيح من وقت وقوع الفرقة بالطلاق أو غيره. ولكن إذا كانت الفرقة هي الطلاق، وكانت المرأة لا تعلم بوقوعه ولم يقم المطلق ببينة تثبت وقوعه، ثم أَقَرَّ به، فإنها لا تبتدئ عدتها من التاريخ الذي ذكره المطلق، بل تبتدئ من اليوم الذي أقر فيه بذلك، لأن الإقرار حجة قاصرة على المُقِّر ولا تتعداه إلى غيره. فإذا كان الطلاق رجعياً فلا يحق له أن يراجع هذه الزوجة إلا خلال ما بقي من العدة ابتداء من اليوم الذي حدده، كما أنه لا يرثها إلا إذا ماتت داخل العدة ابتداء من ذلك اليوم، بينما ترثه هي إذا ماتت داخل عدتها التي ابتدأتها من تاريخ إقراره، كما تجب عليه النفقة خلال هذه العدة[3].

وكذلك تبتدئ العدة من تاريخ الإقرار لا من التاريخ الذي ذكره المطلق، إذا أقر بالطلاق وصدقته المرأة مع وجود تهمة، كأن يكون الزوج مريضاً مرض الموت يريد الاحتيال مع المرأة على إعطائها أكثر مما تستحق بطريق الإرث، فيتفق معها على الإقرار بطلاق سابق وانقضاء العدة حتى تصير أجنبية فتنفذ وصيته لها أو يصح إقراره لها بدين. أو يكون الزوج يرغب في الزواج ببنت أختها أو بأي محرم لها. . . وغير ذلك من التهم. فإن العدة تبتدئ من وقت الإقرار نفياً لأي تهمة. وهذا بمقتضى رأي جمهور الفقهاء[4].

---

(1) ابن معجوز (محمد): أحكام الأسرة في الشريعة الإسلامية، الطبعة الأولى 1994م، الدار البيضاء المغرب: مطبعة النجاح الجديدة ص279.

(2) زكي الدين شعبان: الأحكام الشرعية للأحوال الشخصية، منشورات الجامعة الليبية، كلية الحقوق، الطبعة الثانية 1971م ص537، 538.

(3) الجريدة الرسمية للجماهيرية العربية الليبية عدد (16) الصادر بتاريخ 3 يونيو 1984م.

(4) الزرقاني، أبو عبد الله محمد بن عبد الباقي: شرح الزرقاني على مختصر خليل القاهرة: مطبعة محمد أفندي مصطفى، ج4، ص209.

وإذا طلق الغائب زوجته في غيبته ولم يعلمها بذلك حتى قَدِمَ، فإن العدة تبتدئ من يوم إعلامه لها، ولكن لا يمكنه أن يراجعها إلا خلال ما بقي من العدة على أساس أنها حسبت من التاريخ الذي ذكره أنه طلقها فيه[5].

وكذلك إذا أُخبرت المرأة بواسطة غير العدلين بأن زوجها الغائب قد طلقها أو مات، فإن عدتها تبتدئ من اليوم المحدد لطلاقه أو موته، لا من يوم بلوغ الخبر إليها، غير أنه لا يمكنها أن تتزوج إلا بعد انقضاء مدة العدة ابتداء من يوم بلوغ الخبر. لكن إذا ثبت بشهادة عدلين أن الزوج الغائب طلق زوجته أو مات في يوم معين، فإن العدة تبتدئ من ذلك اليوم المعين، بحيث إذا لم تعلم الزوجة بذلك إلا بعد مضي مدة العدة، فإنها لا تستأنف عدة جديدة، ولكن يمكنها أن تتزوج فوراً[6].

وقال الظاهرية: من طلق امرأته وهو غائب لم يكن طلاقاً وهي امرأته كما كانت، يتوارثان إن مات أحدهما وجميع حقوق الزوجية باقية بينهما، سواء كانت مدخولاً بها أو غير مدخول بها، وسواء كان الطلاق بائناً بثلاث أو أقل حتى يبلغ إليها، فإذا بلغها الخبر ممّن تصدقه أو بشهادة تقبل في المحاكم، فحينئذٍ يلزمها الطلاق إن كانت حاملاً أو طاهراً في الطهر الذي لم يمسها فيه، وتبدأ عدتها من حين بلوغ الخبر[7]، وقالت طائفة الزيدية من الشيعة: إن العدة لا تبتدئ إلا من وقت إعلامها بالطلاق، ولو أقام بينة عليه قبلها، لأن العدة واجب عليها ولا يكون وجوب إلا بالإعلام[8].

والمشرع الليبي في الطلاق قرر أنه لا يثبت الطلاق إلا بحكم من

---

(5) زكي الدين شعبان: المرجع السابق، ص238.

(6) الشولي: أبو الحسن علي بن عبد السلام: البهجة في شرح التحفة، بيروت: مطبعة دار الفكر ج1 ص321.

(7) الزرقاني: المرجع السابق، ج4 ص8216

(8) ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد: المحلي، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ج15، ص127.

المحكمة[9] أو باتفاق الزوجين في حضورهما أو وكيليهما بوكالة خاصة، يوثق لدى المحكمة المختصة[10]. وهذا يعني أن المرأة المطلقة تبدأ عدتها من يوم إعلامها بالطلاق.

وتنتهي أقصى مدة الحمل إذا ثبت حمل المعتدة بانتهاء عدتها وذلك بوضع حملها، سواء كان الوضع طبيعياً أو عن طريق الإجهاض بسقوط الحمل مستبين الخِلقة، سواء كانت عدة طلاق أو فراق أو وفاة[11]، ولكن لا بد أن تضع جميع حملها، فإذا وضعت بعضه فقط، كما إذا وضعت أحد التوأمين، أو انفصل عنها بعض الجنين ولم يخرج جميعه، فلا تنتهي عدتها بذلك[12]، وبالتالي لا تنتهي أقصى مدة حملها تبعاً لذلك حتى تضع جميع حملها.

المبحث الثاني

أقصى مدة الحمل عند فقهاء الشريعة الإسلامية

الذي لا خلاف فيه بين الناس، والأحرى بين فقهاء الشريعة الإسلامية هو أن أدنى مدة الحمل ستة أشهر[13]، وأن أغلب المدة التي يمكثها الحمل في بطن

(9) محمد أبو زهرة: الأحوال الشخصية، الطبعة الثالثة 1957م. القاهرة: مطبعة السعادة، الناشر: دار الفكر العربي ص437.

(10) تنص المادة الثامنة والعشرون من قانون الزواج والطلاق وآثارهما على أنه: «الطلاق حل عقدة الزواج وفي جميع الأحوال لا يثبت الطلاق إلا بحكم من المحكمة المختصة».

(11) تنص المادة الخامسة والثلاثون من قانون الزواج والطلاق وآثارهما على أنه: «يقع الطلاق باتفاق الزوجين في حضور الزوجين أو وكيلهما بوكالة خاصة».

(12) تنص الفقرة هـ من المادة الثانية والخمسين من قانون الزواج والطلاق وآثارهما على أن: «عدة الحامل تستمر إلى وضع حملها أو سقوطه مستبين الخلقة سواء كانت عدة طلاق أو فراق أو وفاة».

(13) محمد بن معجوز: المرجع السابق، ص277.

ـ البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس: كشاف القناع، طبع في بيروت، الناشر: مكتبة النصر الحديثة بالرياض، ج5 ص407.

ـ الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم: المهذب، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي ج2 ص157، 158.
=

أمه هي تسعة أشهر، وذلك لجريان العادة به، والمشاهدة اليومية أن الجنين يولد لتسعة أشهر تؤكد ذلك، وقد تمضي السنوات الطويلة ولا نسمع فيها أن المرأة ولدت لستة أشهر أو لسنة أو لأكثر منها.

وتحديد أقصى مدة الحمل لم يرد في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة الصحيحة المتفق عليها من طرف جميع الفقهاء ما يدل عليها، وليس فيها إجماع بين الفقهاء، ولذلك نجدهم اختلفوا فيها اختلافاً كبيراً، فكل واحد منهم اجتهد رأيه حتى داخل المدرسة الواحدة أو الفقه الواحد واستشهد بواقعة وقعت في زمنه وثق بها فوضع الحكم بشأنها.

وفيما يلي نتناول اجتهادات فقهاء الشريعة الإسلامية في هذه المسألة، ثم مناقشة أقوالهم فيها من خلال اعتراضات بعض منهم على بعضهم الآخر.

أ ـ اجتهادات فقهاء الشريعة الإسلامية في مسألة أقصى مدة الحمل

1 ـ يرى الإمام مالك رضي الله عنه أن أقصى مدة الحمل أربع سنين، ودليل هذا الحكم ما رواه الدارقطني عن مالك بن أنس أنه قال: «هذه جارتنا امرأة محمد بن عجلان امرأة صدق وزوجها رجل صدق، حملت ثلاثة أبطن، في اثنتي عشرة سنة، كل بطن في أربع سنين[14]».

= ـ ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد: فتح القدير شرح الهداية مصر: مطبعة مصطفى محمد، المكتبة التجارية الكبرى 1356هـ ج3 ص304.

ـ عبد العزيز عامر: الأحوال الشخصية فقهاً وقضاء، الطبعة الأولى 1961م الناشر: دار الكتاب العربي بمصر، ص44.

(14) القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس: الفروق، الناشر: دار المعرفة للطباعة والنشر ببيروت، ج3 ص122.

ـ ابن الهمام: المرجع السابق ج3 ص310.

ـ الرملي، شمس الدين محمد بن شهاب الدين: نهاية المحتاج، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر، ج7 ص130.

ـ البهوتي: المرجع السابق، ج5 ص406.

ـ اطفيشي، محمد بن يوسف: شرح كتاب النيل وشفاء العليل، الطبعة الثانية 1972م الناشر: دار التراث العربي بليبيا ودار الفتح بيروت، ج6 ص436.

وهذا القول هو المشهور في الفقه المالكي، وللمالكية قول ثانٍ يقدر أقصى مدة الحمل بخمس سنين، وهذا القول مشهور أيضاً وبه الفتوى والعمل القضائي[15].

وهناك قول ثالث لهم يقدرها بستٍ، وقول رابع يقدرها بسبعٍ وهو قول شاذ[16]، وقول خامس يقدرها بسنة قمرية، وهو قول محمد بن عبد الحكم[17]، وقول سادس لا حَدَّ في ذلك حتى تتحقق براءة الرحم وهو قول أشهب[18] وقول سابع قدر ما يراه النساء، حكاه ابن ناجي في شرحه للمدونة[19].

2 ـ ويرى الشافعية[20] والحنابلة[21] أن أقصى مدة الحمل أربع سنين وحجتهم في ذلك ما احتج به مالك من حديثه عن آل عجلان المذكور، كما استدلوا بوقائع أخرى منها: ما قيل إن الضحاك ولدته أمه لأربع سنين، وإن عبد العزيز بن الماجشون ولدته أمه لأربع سنين، وإن محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي، وإبراهيم بن نجيح العقيلي بقي كل منهما في بطن أمه أربع سنين[22]. وعلى ذلك متى تقرر وجود حالات ثبت فيها الحمل لأربع سنوات وجب أن يحكم به ولا يزاد عليه، لأنه هو الذي وجد وعمل به عمر بن الخطاب رضي الله عنه، حيث ضرب لامرأة

---

(15) الدسوقي، محمد بن عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير بيروت: المكتبة التجارية الكبرى، توزيع دار الفكر، ج2 ص310.

(16) محمد الحجوي: القول الفصل في أقصى مدة الحمل، محاضرة ألقاها في المذياع التونسي وطبعت في مطبعة الثقافة في مدينة سلا بالمغرب.

(17) محمد الحجوي: المرجع السابق.

(18) ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، طبعة مكتبة الكليات الأزهرية ج2 ص387.

(19) الونشريسي، أحمد بن يحيى: المعيار المعرب، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ج4 ص56.

(20) محمد الحجوي: القول الفصل في أقصى مدة الحمل، المرجع السابق.

(21) الرملي: المرجع السابق، ج7 ص130.

(22) ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد: المغني، الرياض، مكتبة الرياض الحديثة، القاهرة: مكتبة الجمهورية العربية، ح7 ص476، 477.

المفقود أربع سنين، ولم يكن ذلك إلا أنه غاية الحمل[23].

وروي عن أحمد بن حنبل قول آخر جاء فيه: إن أقصى مدة الحمل سنتان لما روت جميلة بنت سعد عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ إنها قالت: «لا تزيد المرأة على سنتين في الحمل» ولوجود وقائع تؤيد ذلك منها: أن الضحاك بن مزاحم وهرم بن حيان حملت أم كل واحد منهما به سنتين[24].

3 ـ ويرى فقهاء الحنفية والثوري أن أقصى مدة الحمل سنتان. ودليل هذا الحكم ما روي عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ أنها قالت: «لا تزيد المرأة في الحمل عن سنتين قدر ما يتحول ظل المغزل»[25] أي بقدر ظل مغزل حال الدوران، والغرض منه تقليل المدة، حيث ظل المغزل حال الدوران أسرع زوالاً من سائر الظلال، وهو كناية عن المدة القليلة أي إن الجنين لا يمكن أن يمكث في بطن أمه أكثر من سنتين ولو برهة يسيرة، وقال أصحاب هذا الرأي: والظاهر أن عائشة لم تقل ذلك بناء على رأيها، بل قالته بناء على السماع من الرسول ﷺ، لأن تحديد المدة في مثل هذه الأمور ما لا يستطيع العقل إداركه، فيكون للحديث حكم الرفع إلى الرسول ويصح الاحتجاج به[26].

وما روي أن عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ أثبت نسب ولد المرأة التي غاب عنها زوجها سنتين، ثم قدم فوجدها حاملاً فهمَّ برجمها، فقال معاذ: إن كان لك عليها سبيل فلا سبيل لك على ما في بطنها، فتركها حتى ولدت ولداً قد نبتت ثناياه، فعرف زوجها شبهه، فقال عمر: عجز النساء أن تكون مثل معاذ، لولا معاذ هلك عمر[27].

---

(23) البيهقي، أبو بكر أحمد: السنن الكبرى، بيروت: دار الفكر ج7 ص492.

(24) ابن قدامة: المرجع السابق ج7 ص477، 478.

(25) ابن قدامة: المرجع السابق.

(26) البيهقي: المرجع السابق ج7 ص492.

(27) ابن عابدين، محمد أمين: رد المحتار على الدر المختار للحصكفي، بيروت: دار التراث العربي ج2 ص857.
ـ زكي الدين شعبان: المرجع السابق، ص558.

4 ـ ويرى داود أن أقصى مدة الحمل ستة أشهر[28].

5 ـ ويرى الظاهرية أن أقصى مدة الحمل تسعة أشهر، وقالوا: لا يجوز أن يكون حمل أكثر من تسعة أشهر ولا أقل من ستة أشهر لقول الله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾[29] وقوله تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ﴾[30] فمن ادعى أن حملاً وفصالاً يكون في أكثر من ثلاثين شهراً فقد قال الباطل والمحال، ورد كلام الله عزَّ وجلَّ جهاراً. واستند هؤلاء أيضاً في رأيهم لقاعدة: أن الحكم للغالب، ورأوا أن غالب النسوة تضع لتسعة أشهر فحكموا بالغالب وألغوا النادر، ونسبوا هذا الرأي إلى عمر بن الخطاب، حيث قالوا: وممن روي عنه مثل قولنا عمر بن الخطاب أنه قال: «أيما رجل طلق امرأته فحاضت حيضة أو حيضتين، ثم قعدت فلتجلس تسعة أشهر حتى يستبِنْ حملها، فإن لم يستبين حملها في تسعة أشعر فلتعتد بعد تسعة الأشهر ثلاثة أشهر عدة التي قعدت عن المحيض» وقالوا: «إن عمر لا يرى الحمل أكثر من تسعة أشهر، كما هو ظاهر في هذه الراوية عنه، وهو قول محمد بن عبد اللّه بن عبد الحكم وأبي سليمان، وأصحابنا»[31].

6 ـ ويرى الليث بن سعد أن أقصى مدة الحمل ثلاث سنوات، وقال: حملت مولاة لعمر بن عبد العزيز ثلاث سنوات[32].

7 ـ وقال أبو عبيد القاسم بن سلام ليس لأقصى مدة الحمل حد، وقال: لا يحوز في هذا الباب التحديد والتوقيت بالرأي، لأنّا وجدنا لأدنى الحمل

---

(28) ابن الهمام: المرجع السابق، ج3 ص310.
ابن حزم: المرجع السابق ج15 ص317.
(29) سورة الأحقاف، الآية: 15.
(30) سورة البقرة، الآية: 233.
(31) ابن حزم: المرجع السابق ج15 ص316، 317.
(32) ابن قدامة: المرجع السابق ج7 ص477.

أصلاً في تأويل الكتاب وهو الأشهر الستة، فنحن نقول بهذا ونتبعه، ولم نجد لآخره وقتاً[33].

8 ـ أما الإباضية فقد اختلف الرأي عندهم في تحديد أقصى مدة الحمل، فمنهم من يرى أن أقصى مدة الحمل تسعة أشهر ومنهم من يرى أنها سنة، ومنهم من يرى أنها سنتان، ومنهم من يرى أن أقصى المدة خمسة أعوام على المشهور، حيث أنشد صاحب هذا الرأي نظماً، فقال:

وخمسة الأعوام أقصى الحمل وستة الأشهر في الأقل

ومنهم من يرى أنها أربع سنوات، وروي عن بعضهم أنها سبعة. وكل هذا في حالة الريبة، وهي هل حركة بطن المرأة بريح أو حمل أو نحو ذلك، وأمّا إن تحقق وجود الحمل، فلا تحل أبداً، أي لا تنتهي عدتها حتى تضع حملها[34].

9 ـ وأما الشيعة فقد اختلف فقهاؤها في تقدير أقصى أمد الحمل أيضاً، فقال أكثرهم: إنها تسعة أشهر، وقال بعضهم عشرة، وبعض آخر منهم حددها بسنة كاملة، وأجمعوا بكاملهم على أنها لا تزيد ساعة بعد سنة واحدة، فإذا طلقها الزوج أو مات عنها، ثم ولدت بعد سنة ولو ساعة لم يلحق به الولد، لقول الصادق: «إذا طلق الرجل زوجته، وقالت أنا حبلى، وجاءت به لأكثر من سنة ولو ساعة واحدة لم تصدق في دعواها»[35].

هذا الذي سبق عند الشيعة الإمامية، أما الشيعة الزيدية فرأيهم في أقصى مدة الحمل مثل رأي فقهاء السنة الذي يقول: إن أقصى مدة الحمل أربع سنين، حيث يرى العترة وهو فقيه زيدي: «أن ما ولد قبل الإقرار بانقضاء العدة لحق إن

(33) ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله شمس الدين محمد: تحفة المودود بأحكام المولود، الطبعة الهندية العربية سنة 1380هـ ص161.

(34) أطفيش: المرجع السابق، ج2 ص574.

(35) محمد جواد مغنية: الأحوال الشخصية، الطبعة الأولى 1964م، بيروت: دار العلم للملايين ص76.

أمكن منه الحمل في الرجعي مطلقاً حملاً على السلامة، أو في البائن لأربع فدون إذ لا وجه لنفيه منه وكذا بعد الإقرار»[36].

ب ـ مناقشة أقوال الفقهاء في مسألة أقصى مدة الحمل من خلال اعتراضات الفقهاء بعضهم على بعض

1 ـ فقد اعترض الإمام مالك ـ رضي الله عنه ـ نفسه على ما روي عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ في تحديد أقصى مدة الحمل بسنتين على أنه حديث مرفوع إلى الرسول ـ ﷺ ـ لما سئل مالك عن حديثها: لا تزيد المرأة في الحمل على سنتين قدر ما يتحول ظل عمود المغزل» قال: سبحان الله، من يقول هذا[37]!. وهذا الحديث كما عرفنا اعتمد عليه فقهاء الحنفية في تقديرهم لأقصى مدة الحمل.

والإمام مالك كما هو معروف من أئمة علماء الحديث، فدل اعتراضه على أن عائشة ـ رضي الله عنها ـ قالت حديثها على أساس أنه رأي، بناءً على ما شاهدته أو سمعت عنه من أحوال النساء في زمانها، لا بناءً على ما سمعته من رسول الله ﷺ وعلى هذا لا يكون له حكم الحديث المرفوع، ولا يصح الاحتجاج به.

2 ـ رد فقهاء الحنفية على أصحاب الرأي القائل بأن أقصى مدة الحمل أربع سنوات أو أكثر بقولهم: إن القول بالسنتين سنده حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ وقول عائشة مما لا يعرف إلا سماعاً عن الرسول ﷺ، وأنه لذلك مقدم على الخبر المروي عن مالك بن أنس، لأن حديث عائشة بعد صحة نسبته إلى الشارع لا يتطرق إليه الخطأ بخلاف المروي عن مالك، فإنه على فرض صحة نسبته إليه محتمل الخطأ، لأن غاية الأمر أن يكون حيض امرأة ابن عجلان انقطع أربع سنين، ثم جاءت بولد، وهذا

(36) ابن المرتضى، أحمد بن يحيى: البحر الزخار الجامع لمذهب علماء الأنصار، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة 1367هـ، ج2 ص217، 218.

(37) البيهقي: المرجع السابق، ج7 ص492.

لا يعتبر دليلاً قاطعاً على أنها كانت حاملاً طوال السنوات الأربع، فإنه ليس من المستبعد، بل من الجائز أن يكون طهرها أقعد سنتين أو أكثر ثم حملت وولدت لأقل من سنتين، وذلك يحدث لكثير من النساء[38].

وكذلك إذا قيل أنه توجد حركة خلال الأربع سنوات فهذا ليس قاطعاً في وجود الحمل، إذ يحتمل أن يكون لعلة أو لسبب آخر[39]. وأحكام الشرع تبنى على الأعم الأغلب ولا توقف عند الشاذ من الأمور، وليس هناك جدال في أن ما زاد على السنتين نادر الوقوع جداً، فلا تتعلق به الأحكام إذ النادر لا حكم له. ثم إذا كانت حكاية جارة مالك حجة على أن أقصى مدة الحمل أربع سنين قد تم الرد عليها. فما هي الحجة على أنها خمس سنين أو ست وسبع أو تسع كما روي عن مالك؟!

وأيضاً إن الحكايات التي بنوا عليها رأيهم غير ثابتة، وهي في ذاتها متعارضة، وليست بحجة شرعية في نفسها، فلا يحتج بها لإثبات النسب أو نفيه[40].

3 ـ رد ابن حزم على رأي الحنفية بأن الحديث الذي اعتمدوا عليه المنسوب لعائشة ـ رضي الله عنها ـ في سلسلة رواته جميلة بنت سعد على أنها روته عن عائشة، وجميلة هذه مجهولة لا يدرى من هي، وأن هذا مبطل للقول المنسوب لعائشة.

وقال في رده على أصحاب القول بالأربع سنين أو أكثر أن مستندهم مروي عن سعيد بن المسيب عن سلسلة فيها زيد بن جدعان، وهو ضعيف، ولا نعلم لهذا القول شبه تَعَلُّقٍ بها أصلاً[41].

وقال ابن حزم: «لا يجوز أن يكون حمل أكثر من تسعة أشهر ولا أقل من

(38) زكي الدين شعبان: المرجع السبق، ص559.

(39) ابن الهمام: المرجع السابق، ج3 ص310.

(40) ابن عابدين: المرجع السابق، ج2 ص857.

(41) ابن حزم: المرجع السابق ج10 ص316، 317.

ستة أشهر لقول الله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَٰلُهُ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾[42] وقوله تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ﴾[43] فمن ادعى أن حملاً وفصالاً يكون في أكثر من ثلاثين شهراً فقد قال الباطل والمحال، ورد كلام الله عزَّ وجلَّ جهاراً»[44].

4 - وعلق ابن رشد في كتابه (بدايه المجتهد ونهاية المقتصد) بعد استعراضه لآراء الفقهاء في تحديد أقصى مدة الحمل فقال: «وهذه المسألة مرجوع فيها إلى العادة والتجربة، وقول ابن عبد الحكم والظاهرية هو أقرب إلى المعتاد، والحكم إنما يجب أن يكون بالمعتاد لا بالنادر، ولعله أن يكون مستحيلاً»[45].

وعلق أيضاً الشيخ محمد أبو زهرة على أقوال الفقهاء السابقة في كتابه (الأحوال الشخصية)، فقال: «والحق في هذه القضية أن هذه التقديرات لم تبن على النصوص، بل على ادِّعاء الوقوع في هذه المدد، وإن الاستقاء في عصرنا الحاضر لم يجد من الوقائع ما يؤيد بخمس، ولا أربع، ولا سنتين، وإنما الوقائع تؤيد التقدير بتسعة أشهر، وقد يوجب الاحتياط التقدير بسنة»[46].

المبحث الثالث

أقصى مدة الحمل عند الأطباء

القاعدة المُطَّردة عند الأطباء هي أن كل امرأة سليمة قابلة للحمل طول مدة الطمث التي تبتدئ تقريباً من سن الثانية عشرة أو الثالثة عشرة، وتنتهي ما بين الخامسة والأربعين والخمسين، وقد عرفت حالات ابتدأ فيها الحمل قبل أن تبلغ

---

(42) سورة الأحقاف، الآية: 15.
(43) سورة البقرة، الآية: 233.
(44) ابن حزم: المرجع السابق
(45) ابن رشد: المرجع السابق، ج2 ص387.
(46) محمد أبو زهرة: المرجع السابق، ص452.

الابنة اثني عشر ربيعاً وقبل حصول الطمث عندها، أو بعد سن اليأس وانقطاع الطمث[47].

ولا توجد حدود خاصة لمدة الحمل، حيث لا يوجد في الوقت الحالي وسائل علمية تفيد في تحديد بدء تاريخ الحمل بطريقة مؤكدة، وإذا كان من الممكن تحديد تقريبي (بدءاً من الاعتماد على فحص الدم، وفحص الطفل وقت ولادته كوزنه وطوله من ناحية، وعلى بعض الفحوصات الأخرى أثناء الحمل كمعرفة آخر حيض للأم وحجم الجنين عبر شهور الحمل) فإن احتمالات الخطأ بخصوص مثل هذا التحديد التقريبي تكون واردة وقائمة، وخاصة أن مدة الحمل تختلف من امرأة لأخرى. وعلى هذا فإن تحديد التاريخ الصحيح لبدء الحمل أمر ما زال في نطاق الاحتمالات وليس بيقين[48]. لذلك على الطبيب الشرعي أن يدرس كل حادثة حمل بنفسها على حدة وما يحيط بها من تطورات. والقاعدة المتبعة عند الأطباء المختصين في ذلك هي معرفة ميعاد الدورة الطمثية للمرأة، وعندها يحسب عشر دورات من هذه مع إضافة مدة يومين أو ثلاثة يمكن أن تمضي ما بين الجماع والعلوق، فالناتج عن ذلك يكون هو مدة الحمل العادية[49].

ومتوسط مدة الحمل هو (280) يوماً، أي: نحو من عشر أشهر قمرية أو عشر دورات طمث، إذ إنّ السواد الأعظم من النساء يحيض كل (28) يوماً، إلا أنها قد تطول إلى (300) يوم، وما زاد على ذلك فهو غير عادي وموجب

(47) فؤاد غصن: الطب الشرعي، الطبعة الثانية، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ص583.

(48) الدكتور محمد محمد أبو زيد: دور التقدم البيولوجي في إثبات النسب، بحث منشور في مجلة الحقوق الكويتية العدد الأول السنة العشرون شوال 1416هـ مارس 1996م ص283.

- R - Nerson et Rubellin - Devichilg: les preuves scientifiques R.T.D.civ. 1983, P.722 et 723.

وقد تمكن العلم الحديث الآن بأجهزة الأشعة فوق الصوتية من تحديد وقوع الحمل منذ الأيام الأولى، وبشكل أكيد.

(49) فؤاد غصن: المرجع السابق، ص583.

محمد أحمد سليمان: أصول الطب الشرعي وعلم السموم، الطبعة الثانية 1963م ص247.

للاشتباه[50]. وقد رد أحد الفقهاء في العصر الحديث، وهو الشيخ محمد الحجوي الثعالبي من الجزائر على استقراء الأطباء الذي يحدد أقصى مدة الحمل بثلاثمائة يوم بقوله: «إن الأطباء لا يمكنهم أن يأتوا بدليل محسوس على ما زعموا، إذ غاية قولهم أنهم نفوا والنفي لا قيمة له، ولا يكون دليلاً، وإنما هو نفي للعلم، وأما زعم بعض من نقل عنهم أنهم مجمعون على عدم زيادة الولد على ثلاثمائة يوم فذلك في عهدته، وأنت تعلم أن الإجماع في مثل هذا لا قيمة له في نظر شرعنا المؤيد ولا يفيد قطعاً. وغاية ما أقول عنه أنه استقراء والاستقراء في علم المنطق الصحيح ليس بحجة إلا إذا استوعب الأفراد كلها، أو أكثر الصور، وأنّى لطبيب أن يزعم أنه استقرأ أو تتبع أكثر صور مدينة واحدة في جيل واحد فضلاً عن صور العالم... وفي البلاد غير الراقية كما يقولون، توجد نسوة دَواهٍ في ترقيد الأجنة ماهرات في معرفة عشب وتراكيب من عقاقير تفعل الأفعال التي تقف الأطباء حيارى عند رؤيتها»... «وأما كونه موافقاً للغالب فالحكم بالغالب لا مطرد ولا داعم، فقد استثنى القرافي وغيره عشرين مسألة قدم فيها النادر على الغالب، فلتكن هذه تابعة سبيلها عملاً بالمصالح المرسلة، وهي من الأصول التي أخذ بها مالك وغيره، ودليلها بل أدلتها معلومة»[51].

وأضاف الشيخ الحجوي في رده على استقراء الأطباء قائلاً: «ويزعم الأطباء أن الجنين جسم نام، وأنه كالثمرة إذا جاء إبان سقوطها سقطت من شجرتها. فنحن نجيبهم بأن النمو قد يعوقه المرض والضعف، وأن تشبيههم الجنين بالثمرة غير صحيح فَلِمَ لم يشبهوه بالنبات والشجر الذي يقف نُمُوُّه لعارض مرض أو ضعف؟ وعندي الآن في داري شجرة غرستها مع أخوات من جنسها في عام واحد منذ اثنتي عشرة سنة فأخواتها عظمت لأخذها حقها من الشمس والهواء، وهي بقي نموها واقفاً، كأنها بِنْتُ سنتين فقط، فالإنسان كذلك»[52].

(50) فؤاد غصن: المرجع السابق ص584.

(51) محمد الحجوي: المرجع السابق.

(52) محمد الحجوي: المرجع السابق.

ثم استشهد الشيخ الحجوي برسالة لمحمد بن العربي الجزائري والرسالة كما يقول الشيخ: «سفه فيها آراء الأطباء الذين يحددون أقصى مدة الحمل بثلاثمائة يوم، حيث أورد عدة استقراءات من عدة أطباء ثبت لديهم أن الجنين قد يمكث في بطن أمه أكثر من سنة، منهم الدكتور (بوماز) في سنة 1934م أثبت رقاد الجنين في بطن أمه خمس عشرة سنة، والدكتور (كالدويل) في سنة 1805م أثبت أن الجنين مكث في بطن أمه اثنتين وثلاثين سنة وخرج تام الخلقة»[53].

المبحث الرابع

موقف القانون من مسألة أقصى مدة الحمل

قدرت أغلب قوانين الدول العربية أقصى مدة الحمل بسنة، إما اعتماداً على رأي الطب الشرعي الحديث، وإما اعتماداً على رأي بعض الفقهاء القائل بأن أقصى مدة الحمل سنة.

فقد جاء في الفقرة (أ) من المادة الثالثة والخمسين من القانون الليبي للزواج والطلاق وآثارهما أن: «أقل مدة الحمل ستة أشهر قمرية وأكثرها سنة».

كما نصت الفقرة (أ) من المادة الخامسة والخمسين من نفس القانون على أنه: «لا يثبت نسب الولد إلى أبيه إذا وضعته أمه بعد أقصى مدة الحمل إلا إذا أقر به الزوج أو الورثة أو ادّعوه».

ومؤدى ذلك أن نسب الولد يثبت إذا أتت به المرأة المتوفى عنها زوجها أو المطلقة قبل مضي أقصى مدة الحمل، وهي سنة، أما إذا جاءت به بعد أقصى مدة الحمل فلا يثبت نسبه من الزوج المتوفى أو المطلق إلا إذا أقر به الزوج حال حياته أو ورثته بعد وفاته، وقد استقر قضاء المحكمة العليا الليبية في حكمها على ذلك، حيث قرر المبدأ الآتي: «نسب الولد لا يثبت إذا أتت به المرأة بعد أقصى مدة الحمل إلا إذا أقر به الزوج أو الورثة..» ويفهم من النصوص السابقة أيضاً أن المشرع الليبي قد حدد أقصى مدة الحمل بسنة في الأحوال العادية، إلا

---

(53) المرجع السابق.

أنه لم يوضحها هل السنة شمسية أو قمرية؟ بخلاف ما فعل عند تحديده أدنى مدة الحمل، حيث وضحها بالقمرية عندما قال: «أقل مدة الحمل ستة أشهر قمرية» ولعله يقصد من ذلك أن يترك للقاضي فرصة اختيار السنة التي فيها احتياط لإثبات النسب، لأن السنة القمرية تقل عن السنة الشمسية بحوالي أحد عشر يوماً وإذا افترضنا أن المشرع الليبي حدد أقصى أمد الحمل بسنة قمرية فإنه يكون قد أخذ برأي محمد بن عبد الحكيم الذي سبق بيانه عند عرضنا آراء الفقهاء.

أمّا في الأحوال غير العادية، فقد تستمر مدة الحمل أكثر من سنة وذلك يتحقق عندما تُخْطِر المعتدةُ من وفاة أو طلاق أثناء عدتها المحكمة المختصة بحملها في مواجهة ذوي الشأن، وتحقق المحكمة من ثبوت الحمل، ولها الاستعانة بأهل الخبرة من ذوي الاختصاص لمعرفة ما في الرحم من علة أو حمل، فإذا تحققت المحكمة من ثبوت الحمل حكمت بثبوت نسبه إلى من نسب إليه أيًا كانت مدة الحمل التي ولد بعدها (المادة 55/ب) من قانون الزواج والطلاق وآثارهما. والمشرع الليبي في هذه الأحوال أخذ برأي أشهب من فقهاء المالكية. وبرأي أبي عبيد اللذين قالا: ليس لأقصى مدة الحمل حد إلى أن تضع حملها. وقد سبق لنا عرض هذين الرأيين.

ويلاحظ أن المشرع الليبي في معالجته مسألة تحديد أقصى مدة الحمل، قد حاول التوفيق بين اجتهادات فقهاء الشريعة الإسلامية واستقراء الطب الشرعي، عندما حدد أقصى مدة الحمل بسنة من حيث المبدأ، وفي نفس الوقت نجده لم يهمل الحالات النادرة والشاذة التي قد تتجاوز فيها مدة الحمل أكثر من سنة، وذلك بأنه سمح بجواز امتداد أقصى مدة الحمل أكثر من سنة كعلاج لتلك الحالات إن وجدت، وإن كان لم يترك ذلك لمجرد الأقوال والادعاء، بل لا بد من الاستعانة بالخبراء من الأطباء ذوي الاختصاص في أمراض النساء والولادة لمعرفة ما في الرحم من حمل أو علة، فإذا قرر أولئك الأطباء وجود الحمل فتستمر أقصى مدة الحمل تحت مراقبتهم، ولو تجاوزت المدة المحددة قانوناً

وهي سنة حتى تضع حملها، فإذا وضعت حملها ينسب للزوج المطلق أو المتوفى طبقاً لنص المادة (55/ ب) من قانون الزواج والطلاق وآثارهما الليبي.

موقف بعض التشريعات العربية من مسألة أقصى مدة الحمل

1 ـ جاء في الفصل (84) من مدونة الأحوال الشخصية المغربية أن: «أقل مدة الحمل ستة أشهر وأكثرها سنة مع مراعاة ما ورد في الفصل (76) فيما يخص الريبة».

والفصل (76) من مدونة الأحوال الشخصية المغربية المذكور أعلاه ينص على أن: «أقصى أمد الحمل سنة من تاريخ الطلاق أو الوفاة، فإذا انقضت السنة وبقيت الريبة في الحمل رفع من يهمه الأمر أمره إلى القاضي ليستعين ببعض الخبراء من الأطباء على التوصل إلى الحل الذي يفضي إلى الحكم بانتهاء العدة، أو إلى امتدادها إلى أجل يراه الأطباء ضرورياً لمعرفة ما في البطن هل علة أو حمل؟».

ويفهم من النصين السابقين أن المشرع المغربي قدحدد أقصى مدة الحمل بسنة إلا أنه لم يوضحها، هل هي السنة الميلادية أو القمرية؟ لأن الفرق بينهما كما سبق أن بيَّنَّا أحد عشر يوماً، والأفضل بالنسبة للمولود طبعاً هي السنة الميلادية التي عدد أيامها ثلاثمائة وخمسة وستون يوماً، لأن فيها احتياطاً لحفظ نسبه.

وقد استقر قضاء المجلس الأعلى في المغرب على تحديد أقصى مدة الحمل بسنة ميلادية، حيث جاء في قراره عدد (36) الصادر عن الغرفة الاجتماعية بتاريخ ثاني ذي القعدة 1391هـ القاعدة الآتية: «لما اعتبرت المحكمة أن الزوجية قد انفصمت عُراها بالطلاق، ورفضت اعتبار الحجة التي أدلت بها المدعية لإثبات أن الزوج قد ارتجعها، فلا يحق لها مع ذلك أن تلحق بالمطلق نسب الولد الذي وضع بعد سنة من تاريخ الطلاق». والمجلس المذكور عند احتسابه مدة الحمل في حيثيات هذا

الحكم احتسبها بالسنة الشمسية أي الميلادية، ولم يحتسبها بالسنة القمرية أي الهجرية.

ويفهم من الفصل (76) المشار إليه أعلاه خاصة أن المرأة المعتدة من وفاة أو طلاق، التي لم تجزم بأنها حامل، تنتظر إلى أن تنتهي سنة ميلادية ابتداءً من تاريخ الطلاق أو الوفاة، سواء صدقها ذوو الشأن في حملها أم لم يصدقوها، فإن جاءت بولد أثناءها ثبت نسبه من الزوج. وإن انتهت السنة ولم تضع حملها، وبقيت هناك ريبة أي شك في كونها حاملاً، فلذوي الشأن وهم الزوج في حالة الطلاق وورثة الزوج في حالة وفاته، أن يرفعوا الأمر إلى القاضي الذي له الاستعانة بخبيرين أو أكثر من الأطباء ذوي الاختصاص؛ ليقرروا ما إذا كانت حاملاً أم لا، فإذا قرروا أنها حامل ووضعت بعد ذلك ولداً ثبت نسبه من الزوج المطلق أو المتوفى.

2 - وجاء في المادة (15) من قانون الأحوال الشخصية المصري أنه: «لا تسمع عند الإنكار دعوى النسب لولد زوجة ثبت عدم التلاقي بينها وبين زوجها من حين العقد، ولا لولد زوجة أتت به لأكثر من سنة من وقت الطلاق أو الوفاة».

يفهم من هذا النص أنه يجوز ثبوت النسب إذا جاء الولد لأكثر من سنة إذا لم ينكر الأب أو الورثة في حالة وفاته ذلك النسب، أما إذا أنكر أولئك النسب فلا تسمع الدعوى فقط، ولا يحكم بعدم ثبوت النسب.

3 - وجاء في المادة (65) من مشروع قانون الأحوال الشخصية الموحد للدول العربية، المسمى بوثيقة الكويت أن: «أقل مدة الحمل ستة أشهر وأكثرها سنة».

ومما جاء في المذكرة الإيضاحية لهذه المادة: «.. أما أقصى مدة الحمل فقد اختلف الفقهاء في تحديدها اختلافاً كثيراً... وما اختلافهم هذا إلا دليل على أن المسألة اجتهادية ليس آية ولا خبراً ثابتاً، وإنما بنيت تقديراتهم على اجتهاد، واعتمد في الغالب على إخبارات من بعض

النساء، ولم تجد لجنة صياغة المشروع ما يوجب التقيد بتلك الاجتهادات ما لم يوجد فيها مسند ثابت، وما ورد عن السيدة عائشة ـ رضي الله عنها ـ أنها قالت: لا تزيد المرأة عن السنتين في الحمل. لا يعتبر نصاً في المسألة، وقد اعترض عليه أئمة أعلام منهم مالك والشافعي وأحمد رحمهم الله تعالى، وبقيت المسألة محتاجة إلى استقراء واعتماد على الطب الشرعي، فكان الرأي الطبي المبني على الاستقراء هو ما نصت عليه التقنينات المعمول بها في أكثر الأقطار العربية، أن أقصى مدة الحمل سنة، وفي هذا احتياط كافٍ يشمل الحالات النادرة، وهو قريب في الوقت ذاته مما نقل عن ابن رشد في بداية المجتهد عن محمد بن عبد الحكم من فقهاء المالكية في باب الحجب من كتاب المواريث.

والغالب في مدة الحمل ما هو مشاهد في وقتنا المألوف أنها تسعة أشهر قمرية، أو تسع دورات، من دورات الطمث المنتظم، وقد ورد النص في هذه المادة على أقل مدة الحمل وأقصاها، ولم ينص على ما هو الغالب لوضوحه».

4 ـ وجاء في مشروع القانون الموحد للأحوال الشخصية لدولة الوحدة العربية بين مصر وسوريا [الجمهورية العربية المتحدة] أن: «أقل مدة الحمل مائة وثمانون يوماً وأكثرها سنة شمسية».

وهذا النص هو ذاته نص المادة (128) من قانون الأحوال الشخصية السوري الذي يقول: «أقل مدة الحمل مائة وثمانون يوماً وأكثرها سنة شمسية».

ومما جاء في المذكرة الإيضاحية لهذه المادة أن المشرع السوري قد أخذ بقانون مصر الذي بُني على استقراء الأطباء الشرعيين فيما يتعلق بأقصى مدة الحمل وهي سنة شمسية، احتياطاً وشمولاً للحالات النادرة، إلا أنه جعل هذه المدة أقصى مدة الحمل، فالنسب لا يثبت بعدها، ولم يقتصر على منع سماع الدعوى بالنسب، وهو في هذا قد خالف المشرع

المصري الذي اقتصر على منع سماع الدعوى فقط، واتفق مع الأصول العامة للشريعة.

5 - وجاء في المادة الثامنة من المنشور الشرعي لمحكمة عموم السودان أنه: «لا تسمع عند الإنكار دعوى النسب لولد زوجة ثبت عدم التلاقي بينها وبين زوجها من حين العقد، ولا لولد زوجة أتت به بعد سنة من غيبة الزوج عنها، ولا لولد المطلقة والمتوفى عنها زوجها، إذا أتت به لأكثر من سنة من وقت الطلاق أو الوفاة».

والمراد بالسنة في هذا النص هي التي عدد أيامها (365) يوماً، والظاهر أن المشرع السوداني قد سلك في علاج مسألة أقصى مدة الحمل مسلك المشرع المصري في المادة (15) السالفة الذكر في المنع من سماع الدعوى في النسب. ويعني ذلك أنه يجوز ثبوت النسب لأكثر من سنة إذا لم ينكر الأب أو الورثة ذلك النسب.

6 - وكذلك أخذت مجلة الأحوال الشخصية التونسية بما ذهبت إليه التشريعات العربية السالفة الذكر في تحديد أقصى مدة الحمل بسنة شمسية في الفصل التاسع والستين، الذي جاء فيه: «لا يثبت النسب عند الإنكار لولد زوجة ثبت عدم التلاقي بينها وبين زوجها، ولا لولد زوجة أتت به بعد سنة من غيبة الزوج عنها أو من وفاته أو من تاريخ الطلاق».

7 - ونص قانون الأحوال الشخصية اللبناني في المادة [137] على أن: «أقل مدة الحمل مائة وثمانون يوماً، وأكثرها ثلاثمائة يوم». ويظهر من خلال هذا النص أن المشرع اللبناني قد أخذ بما ذهبت إليه التشريعات في الدول الإسلامية في تحديد أدنى مدة الحمل، ولم يسايرها في الأخذ بأقصى مدة الحمل إذ جعلها ثلاثمائة يوم تأثراً بقانون الأحوال الشخصية للطوائف اللبنانية المسيحية.

الخاتمة

بعد استعراض آراء الفقهاء في الشريعة الإسلامية والنصوص القانونية في

بعض التشريعات العربية، واستقراءات الطب الشرعي بشأن أقصى مدة الحمل تبين لنا الآتي:

1 ـ أنَّ أقصى مدة الحمل لم يرد بشأن تحديدها قول فصل في القرآن الكريم أو السنة النبوية الشريفة أو الإجماع.

2 ـ أن بعض الفقهاء كأبي حنيفة وأصحابه، قد بنوا رأيهم في أقصى مدة الحمل على أثر ورد عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ يتضمن أن أقصى مدة الحمل لا تزيد على السنتين، على أساس أن هذا القول سمع من الرسول ﷺ: إلا أن هذا السند لاقى اعتراضاً من أئمة الحديث والفقه، وخاصة مالك ـ رضي الله عنه ـ فضلاً عن أن تحديد هذه المدة تدرك في ذلك الوقت بأخبار النساء ومشاهدة أحوالهن، وعلى ذلك ليس من المستبعد أن يكون قول عائشة منها ورأيها، وحينئذ لا يصح الاحتجاج به على أنه حديث مرفوع، كما قال مالك.

3 ـ أن أغلب الفقهاء المسلمين عند تقديرهم لأقصى مدة الحمل بنوا رأيهم على أخبار بعض النساء بأن الحمل مكث كذا من السنين.

وإذا تأملنا هذه التقديرات وجدنا أنه يمكن الطعن فيها، من ناحية أن أكثرها بني على وقائع جزئية، لا تقوى على إثبات تقدير صحيح مستقر فاصل لأقصى مدة الحمل، فضلاً على أنها تقديرات كثيرة ومتباينة، وبالتالي فهي لا تسلم من الخطأ، لأن حيض بعض النساء قد ينقطع لسبب من الأسباب لمدة سنتين أو ثلاث أو أربع أو خمس أو ست أو سبع سنوات، ثم تأتي المرأة بعدها بالولد. وهذا الانقطاع لا يفيد ولا يثبت قطعاً أن المرأة كانت حاملاً طول مدة انقطاع الحيض، وليس من المستبعد، بل من الجائز أن يكون قد امتد الطهر بالمرأة سنتين أو ثلاث أو أربع أو أكثر، ثم بعد ذلك حملت وولدت بعد مرور أوفى مدة الحمل أو أغلب مدة الحمل، وهذا يحدث لكثير من النساء. فإن قالوا: إنّ وجود الحركة في البطن يدل على الحمل، فهذا القول قد يكون له ما يبرره في

زمانهم لعدم وجود أطباء مختصين مهرة، وآلات كشف دقيقة. أما اليوم مع توفر الاكتشافات الطبية الحديثة وتقنياتها الدقيقة، ووجود الخبراء من الأطباء ذوي الاختصاص، فوجود حركة في بطن المرأة لا يكون قاطعاً في كون المرأة حاملاً لجواز كون الحركة ناتجة عن غير الولد، كأن يكون في البطن هواء أو ديدان كبيرة في الأمعاء، أو انتفاخ أو ورم أو غير ذلك... وهذا ما تكفّلت به التحليلات والآت الكشف الحديثة، حيث بإمكانها التمييز بين ما إذا كانت الحركة في البطن أو الانتفاخ حملاً أو علة، بل هي كفيلة بمعرفة ما إذا كان هناك حملٌ أم لا، من بداية عدة المرأة أو نهايتها.

4 - أن الطب الشرعي بواسطة الاستقراء واستخدام التقنيات الطبية حدد أقصى مدة الحمل بثلاثمائة يوم. والسؤال المطروح الآن على الخبراء من الأطباء الذي نحتاج فيه إلى إجابة شافية هو: ما دام العلم الحديث قد توصل إلى تلقيح النطف خارج الرحم، ثم الاحتفاظ بها مجمدة لمدة طويلة، ثم إعادة استنباتها وزرعها في رحم امرأة في كل وقت وحين، هل يمكن لرحم المرأة الاحتفاظ ببويضة مُلقَّحة داخله لمدة قصيرة أو طويلة لسبب من الأسباب، كما تم الاحتفاظ بها مجمدة خارجه إلى حين أن تتوفر لها أسباب النمو فتنهض من جديد؟

5 - أن بعض الفقهاء قد حدد أقصى مدة الحمل بتسعة أشهر، وبنوا رأيهم على أساس أن غالب النسوة تضع حملها لتسعة أشهر، فحكموا بالغالب وأهملوا النادر استناداً إلى قاعدة: الحكم للغالب، وقد يُعترض على هذه القاعدة على أساس أنها يؤخذ بها في وقائع أخرى غير واقعة إثبات النسب، لأن النسب مما يحتاط كثيراً في إثباته، وخاصة أن الأخذ بالنادر في مسألة النسب يحقق مصلحة للولد ولا يضار به أحد، ولعل هذا هو الذي دفع بعض الفقهاء إلى زيادة أقصى مدة الحمل إلى السنة، كما قرر محمد بن عبد الحكم من فقهاء المالكية، وبعض فقهاء الشيعة، وكذلك الأطباء الشرعيون ولكن ليس معنى هذا أن النادر يقف حَدُّه في السنة بل

قد يمتد إلى أكثر من سنة في حالات نادرة جداً وهذا يحتاج إلى معالجة من المُشَرِّع عند الصياغة القانونية، بترك الأمر للخبراء من الأطباء ذوي الاختصاص.

فمن المعطيات السابقة يتضح لنا أن مسألة أقصى مدة الحمل مسألة شائكة ومعقدة، تتعدد فيها الآراء، ولم يجزم فيها برأي معين متفق عليه، وقد استجدت عليها معطيات جديدة وخطيرة، الأمر الذي يستلزم منّا ضبطها، ومن هذه المعطيات الجديدة:

1 ـ أن تقدير أقصى مدة الحمل بمدة طويلة أكثر من المعتاد، قد يدفع من لا أخلاق لهن من النساء إلى ادعاء نسب أولاد غير شرعيين إلى أزواجهن، وهؤلاء النسوة ما أكثرهن في هذا العصر الذي قل فيه الوازع الديني.

2 ـ التقدم العلمي الذي أحرزهُ الطب في العصر الحاضر في مجال تقنيات الإنجاب، والمتمثل في تلقيح بويضة المرأة وإخصابها خارج الرحم، والاحتفاظ بها في بنوك خاصة لمدة طويلة، وكذلك الاحتفاظ بمني الرجل مجمداً في بنك المني. كل ذلك قد يدفع المرأة المطلقة أو المتوفىٰ عنها زوجها إلى أخذ اللقائح أو المني ووضعه في رحمها بعد الوفاة أو الطلاق في أثناء العدة أو بعدها، بدون خوف، إذا كان أقصى مدة الحمل طويلة لسنتين أو ثلاث أو أربع أو خمس، كما يقرر أغلب الفقهاء، لأن هذه المدد المقررة تستوعب أقصى مدة الحمل المعتاد عدة مرات.

وعملية التلقيح الصناعي باللقائح المحتفظ بها أو المني المحتفظ به لا تُقرها الشريعة الإسلامية متى تمت بعد الطلاق أو الوفاة، حتى لو تمت عملية الاحتفاظ باللقيحة بإجراء من الزوجين أثناء الحياة الزوجية، لأن الزوجة إذا لقحت بعد وفاة زوجها أو طلاقها منه أدى ذلك إلى إلحاق نسب مولود بمن انفصمت عرى زوجية أمه عن أبيه، الأمر الذي يؤدي إلى توريث من فقد شرط الإرث في الإسلام، وهو موت المورث عن وارث موجود حقيقة أو حكماً، واللقيحة أو المني لا يعدان وارثاً موجوداً لا حقيقة ولا حكماً.

الاقتراحات:

على ضوء المعطيات السابقة ينبغي ضبط أقصى مدة الحمل، وأقترح الآتي:

1 ـ أن تحديد أقصى مدة الحمل بسنة شمسية (365) يوماً أصبح في الواقع مدة أكثر من كافية لاستيعاب المعتاد وأغلب النادر والشاذ من الحمل إن كان هناك نادر وشاذ، لأن أقصى مدة الحمل المعتاد (280) يوماً أو ثلاثمائة يوماً على أكثر تقدير من الأطباء المختصين، حيث أكد هؤلاء في استبيان أجريته مع العديد منهم أن المدة المعتادة للحمل أربعون أسبوعاً أي: مائتان وثمانون يوماً، وأن أقصاها ثلاثة وأربعون أسبوعاً، أي: ثلاثمائة يوماً، وقالوا: إن استمرار الحمل أكثر من ذلك يحمل خطراً كبيراً على حياة الجنين داخل الرحم ويعرضه للوفاة، وعادة لا يسمح باستمرار الحمل أكثر من ذلك لهذا السبب.

وما دام الأمر كذلك أقترح إنقاص مدة السنة الشمسية ـ الواردة في التشريعات المطبقة كحد أقصى لمدة الحمل ـ إلى الحد الذي يراه أهل الاختصاص من الأطباء ضرورياً للحد من التزوير والاحتيال من بعض النساء.

2 ـ الاستعانة بالتقنيات الطبية الحديثة لمعرفة ما في بطن المرأة من حمل أو علة، وذلك في حالة حدوث نزاع بين من يعنيهم الأمر أو الريبة من الزوجة في الحمل. وكذلك الاستعانة بالنتائج التي تتوصل إليها هذه التقنيات، والتي أصبحت يقينية في معرفة النسب.

3 ـ حسم الموقف حول ما إذا كان هناك حمل أم لا أثناء العدة من الطلاق أو الوفاة أو التفريق أو المتاركة، حسب العدة المقررة، وذلك بأن تعلن المرأة بأنها حامل أم لا خلال عدتها، فإذا أعلنت أنها حامل أمام الناس أو أمام القضاء، ولم ينازعها أحد في كونها حاملاً تنتظر إلى أن تنتهي المدة المقررة لأقصى مدة الحمل ابتداء من تاريخ الطلاق أو الوفاة، فإن

وضعت حملها أثناءها يثبت نسبه من زوجها المطلق أو المتوفى، وإن انتهت المدة ولمْ تضع حملها، وما زالت مصرة على أنها حامل، أو تشك في وجود حمل، كوجود انتفاخ في بطنها أو حركة. فإن لمن يهمه الأمر ـ وهو إما الزوج في حالة الطلاق أو ورثته فيما إذا كان قد توفّي ـ أن يرفع الأمر إلى القاضي الذي بدوره يستعين بالخبراء من الأطباء ذوي الاختصاص ليقرروا ما إذا كانت المرأة المعنية حاملاً أم لا. فإذا كانت حاملاً، ووضعت حملها تقارن البصمة الوراثية(*) لهذا الحمل بالبصمة الوراثية لكل من الزوجة والزوج المطلق، وتطابقت البصمة الوراثية لكل من الزوجة والزوج المطلق، فإذا تطابقت البصمة الوراثية للولد مع البصمة الوراثية لكل منهما ثبت نسب الولد من الزوج المطلق(**). ولكن الأمر يدق ويصبح من الصعوبة بمكان الحصول على البصمة الوراثية للزوج المتوفى، إذا لم تؤخذ بصمته الوراثية في حال حياته، وفي هذه الحالة يثبت نسب الولد من الزوج المتوفى.

(*) توصل العلماء لتركيب مادة [D.N.A] وهو اختصار إنجليزي للمصطلح العلمي (Deoxyribo nucleic acid) (الحمض النووي) ووجدوا أن هذا الحمض مختلف من شخص إلى آخر، على الرغم من أنه يتكون من مكونات واحدة، ولكنَّ التركيب مختلف، وهذا ما يسمى بالشفرة أو البصمة الوراثية. بمعنى أنّ لكل إنسان على وجه الأرض بصمته الوراثية الخاصة به باستثناء التوائم المتطابقة.

والحصول على البصمة الوراثية ممكن، حيث إن شريط (D.N.A) يوجد في جميع خلايا الجسم التي تحتوي على نواة، مثل: خلايا الدم البيضاء، وخلايا الجلد، وبصيلات الشعر واللعاب والدموع والمني، وغير ذلك من الخلايا.

انظر إلى تصريح للدكتور حسن علي حسن [استشاري في علم الوراثة] في جريدة المسلمين الدولية عدد [570] السنة الحادية عشر: بتاريخ 11 شعبان 1416هـ الموافق 5/ 1/ 1996م. ص5.

(**) البصمة الوراثية يمكن استخدامها في الكشف على المجرمين، كما يمكن استخدامها في حالات إثبات الأبوة والأمومة عن طريق مقارنة بصمة الطفل الوراثية بكل من بصمة الأم والأب المحتملين، حيث إن نصف المادة الوراثية يأتي من الآباء والنصف الآخر يأتي من الأمهات وإثباتها هنا يكون 100.

انظر إلى تصريح للدكتور: جمال معتوق (اختصاصي في الأمراض الوراثية) في جريدة المسلمين الدولية عدد [550] السنة الحادية عشر بتاريخ 14 شعبان 1416هـ الموافق 5/ 1/ 1996م ص5.

أما إذا نازعها الزوج أو ورثته أثناء عدتها عند إعلانها عن حملها أمام القضاء، أو هي أخطرت المحكمة بحملها في مواجهة ذوي الشأن، فعلى المحكمة التحقق من ثبوت الحمل، وذلك بالاستعانة بالخبراء من الأطباء ذوي الاختصاص لمعرفة ما في الرحم من علة أو حمل، فإذا تحققت المحكمة من ثبوت الحمل، فهذا الحمل يثبت نسبه من الزوج المطلق أو المتوفى أياً كانت مدة الحمل التي ولد بعدها، مع بقاء الحق لمن يهمه الأمر والقاضي في الرجوع إلى الأخصائيين من الأطباء دائماً لمقارنة البصمة الوراثية.



د. رمضان سعد القاطي

كلية الآداب. جامعة الفاتح

لقد تبيَّن من خلال استقراء النصوص أنّ بيئة الحرب والجهاد في الأندلس قد أثّرت تأثيراً كبيراً على النتاج الفكري والأدبي بمختلف أشكاله، حيث نجد لها حضوراً متميزاً في كلّ الأغراض. فالمدح، والرثاء، والغزل، والوصف وغيرها من فنون القول كلّها كوات يطل منها شعراء وكتاب الأندلس، ولو كانت إطلالة عجلى، على بيئتهم الحربية، ففي الشعر نجد في القصائد ألفاظاً تتعلق بالحرب والجهاد، وقد عبّرت بعمق عن تفاعل الشاعر مع بيئته، وتمكنه ـ في معظم الأحيان ـ من توظيف تلك العبارات والأسامي في مجال التعبير عن أحاسيسه وانفعالاته. ولا تقلّ فنون النثر أهمية عن الشعر في هذا المجال، وتنعكس من خلال تلك الألفاظ مقدرة الشعراء والأدباء على التجاوب مع واقع حياتهم بحيث تمكنوا من التقاط كُل ما وجدوه مبعثراً في بيئتهم الحربية، أو على أرض معاركهم من مسمَّيات، وصاغوها في قوالب أدبية لها مذاق خاص، يبرز

من خلال مقدرة الشعراء وغيرهم على حشد كمٍّ هائل من هذه العبارات التي لها دلالات قتالية؛ وصياغتها في قالب شعري محدود الأبيات، ومن ذلك قول ابن اللبّانة[1]:

رميتُ لها فَضْفَاضتي ومُهَنّدي وخطّيتي والنَّبْلَ والقوس والتُّرْسا

لقد ذكر الشاعر أبو بكر الداني المعروف بابن اللبّانة في هذا البيت ستة من أنواع الأسلحة التي ارتبطت بحياة الأندلسيين على مَرِّ العصور، كما قال أبو بكر بن قزمان[2]:

ركبوا السُّيول من الخيول وركّبوا فوق العوالي السُّمر زُرْقَ نطاق[3]

وتجلَّلُوا الغدران من ماذِيِّهم مُرتجَّةً إلاَّ على الأكتاف[4]

والألفاظ التي لها دلالات قتالية كثيرة ومتنوعة في تعبيرات الأندلسيين. ذكر بعضها ياقوت الحموي عندما وصف الجيش الموحدي الذي حاصر جزيرة ميورقة حيث قال: «وكان الأسطول الموحدي، الذي حاصر جزيرة ميورقة، يتكون من ثلاثمائة جفن، منها سبعون غراباً، وثلاثون طريدة، وخمسون مركباً كباراً، وأما العُدَد، والسلاح، والمجانيق. والسلالم، والمسامي، والفؤوس، والمعاول، والرقائق، والحبال لا يأخذه عدد. وكذلك الدروع، والسيوف، والرماح، والبيضات، والأتراس. والدّرق، والقِسِيّ، وصناديق النَّشّاب»[5]. كما ذكر لسان الدين بن الخطيب آلات تدمير الحصون والقلاع. فقال: «.... وآلات الهدّ، والهدم، والحصب، والرّجم، والنطاح، والصدم، والزلزال، والرَّجف، والتسوُّر من الأكْبُش، والمجانيق، والرّعادات[6]، والدبابات،

(1) القلائد: 607.

(2) نفح الطيب: 4/ 25، والقلائد: 452.

(3) النطاف: الماء الصّافي، لسان العرب مادة نطف.

(4) الماذيّ: الدرع.

(5) معجم البلدان جـ5/ 246 والروض المعطار: 567.

(6) الرّعادات: نوع من أنواع الأسلحة تستعمل لدكّ الحصون، انظر: نفاضة الجراب في علالة الاغتراب، لسان الدين بن الخطيب، تقديم وتحقيق السعدية فاغية: 3/ 117.

والستائر، والحبال»[7]. ومن خلال نماذج متنوعة من النصوص الشعريّة، أو الكتابات النثرية بمختلف أغراضها يحاول صاحب المقال تتبّع تلك الألفاظ ورصدها باعتبار أن ذلك وسيلة من الوسائل والأساليب التي تقود إلى معرفة شكل النصّ، واستيعاب مضامينه، إلى جانب البرهنة على أنّ الشعر الأندلسي، وكذلك فنون القول الأخرى، قادرة على مواكبة الأحداث، والتفاعل مع كلّ القضايا، فللأفراح، والأتراح، ومجالس الطرب والغناء، وميادين صليل السيوف، وتبادل أكؤس المنايا والحتوف؛ حضور متميز في كتابات الأندلسيين، وبخاصة ما تعلق منها بالقصيد الأندلسي، وهذا برهان ساطع يفنّد ما ادّعاه بعض المستشرقين، ومنهم: هنري بيريس الذي قال: «إن الشعر لا يقدم لنا أيّة معلومات كاملة عن الرّايات، والأسلحة، والآلات المختلفة»[8].

ولا أدّعي في هذا المجال بأنّني قد تمكنت من وضع اليد على كلّ الألفاظ التي تعبِّر عن بيئة الحرب والجهاد في الأندلس، ولكنها محاولة في سبيل وضع لبنة في الطريق؛ طريق بناء معجم حربي أندلسي يزداد شمولاً واتّساعاً مع مرور الأيام وتوفر القدر الكافي من النّصوص، ومن هذه الألفاظ والعدد التي لها دلالات حربيّة:

الأدلاّء: مفردها دليل، وهم عيون الجيش إلى أرض المعركة، بهم يعرفون المسالك والدروب التي تقود إلى دار الحرب، ويعرفون أيضاً بالطلائع. وهم الذين يطلّعون على أحوال جيش العدوّ، ويعودون بالأخبار، ويحذر الشاعر الأندلسي من الادِلاّء، وينبه إلى صعوبة ما يقومون به من دور حربي حيث قال ابن الصيرفي[9]:

وتـوقّ مـن كـذب الـطـلائـع إنّـه ... لا رَأي لـلـكـذّاب فـيـمـا يـصـنـع
فإذا احترست بذاك لم يك للعدى ... فـي فـرصـة أو فـي انـتـهـاز مـطـمـع

(7) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(8) الشعر الأندلسي في عصر الطوائف، هنري بيريس، ترجمة الطاهر مكي: 310.
(9) الإحاطة: 4/ 411، ومقدمة ابن خلدون: 488.

أصحاب المخالي: فرقة من فرق الجيش كانت تحمل المخالي المملوءة بالحجارة، جاء في كتاب الحلل الموشية حديث عن الفرق العسكرية الإسلامية وطرق ترتيبها قبل نشوب المعركة حيث قال: «. . . فصنعنا دارة مربّعة في البسيط جعلنا فيها من جهاتها الأربع صفًّا من الرجال بأيديهم القناة الطوال. الطوارق المانعة، . . . ووراءهم أصحاب المخالي فيها الحجارة»[10].

الأعلام: الأعلام والرّايات والبنود وغيرها من الإشارات التي تقسّم الجيش إلى فرق قتالية مختلفة، حيث كان الجيش في الأندلس ينقسم إلى فرق، كلُّ فرقة تتألف من خمسة آلاف جندي وعليها أمير يحمل راية، وكُلُّ فرقة تنقسم إلى خمس كتائب، وكُلّ كتيبة تتألف من ألف جندي عليها قائد يحمل علماً، وكُلّ كتيبة تنقسم إلى خمسة أقسام، كُل قسم يتألف من مئة جندي عليهم نقيب يحمل لواءً، وغيرها من الأسماء [11]. ولم يغفل الشاعر الأندلسي هذه الشّارات القتالية فذكر أسماءَها، وألوانها، ورسومها، ودورها في المعركة إذ قال ابن عبد ربّه عن الرّايات[12]:

إذا اصطفّت الرّايات حُمْراً متونها	ذوائبها تهفو فيهفو لها القلب
ولم تنطق الأبطال إلاّ بفعلها	فألسُنُها عُجْمٌ وَأفعالها عُرْبُ

وقد تعدّدت الرايات فمنها الحمر، والبيض، والصُّفر، والخضر، يقول أحمد بن عبد الملك[13]:

كأنّ ابيضاض البِيْضِ من نور وجهه	وذا رأيُهُ فينا إذا الْخَطْبُ أَظْلَمَا
كأنَّ احْمرار الْحُمْرِ هزَّةُ سيفه	إذا هَزّه في المشرفيَّة صَمَّما
كَأن اصفرار الصُّفْرِ من لون مَنْ غدا	إلى عفوه من سخطه مُتَظَلِّما
كَأنّ اخضرار الخضر مَوقعُ جوده	إذا ما اشتكى بطنُ الثّرى علَّة الظَّمَا

(10) الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية: 132.

(11) انظر تفاصيل ذلك في مجلّة البيّنة، السنة الأولى، العدد 9، يناير 1963م: 86 ـ 87.

(12) ديوان ابن عبد ربه: 24.

(13) كتاب التشبيهات من أشعار أهل الأندلس، لابن الكتاني، تحقيق إحسان عباس: 211 ـ 212.

ويقول المعتمد بن عباد وهو يستعد لملاقاة الأعداء والفصول بجيشه[14]:

وَلـمَّـا الـتـقـيـنـا لـلـوداع غُـدَيَّـةً وقد خفقت في ساحة القصر رايات

وَقُـرِّبَتْ الْـجُـرْدُ الـعِـتَـاقُ وَصُـفِّـقـت طـبـول ولاحـت لـلْـفِـرَاق عـلامـاتُ

بـكـيـنـا دَمـاً حـتـى كـأنّ عُـيُـونـنـا لجري الدّموع الحُمْر منها جراحات

ونظراً إلى أهمية الرايات ودورها في تنظيم الجيش فقد بلغت رايات الجيش الموحدي ثلاثمائة راية ما بين بنود وألوية[15]، وقصد بكثرتها إرهاب العدوّ وتثبيت نفوس المجاهدين عند اللقاء، كما استعملت الأعلام لتنبيه المقاتل، وليعرف متى يثبت، ومتى يتقدم، ومتى يتراجع[16]، ويقول ابن خلدون عن اتخاذ الرايات في الحرب وتلوينها وتكثيرها: «فالقصد به التهويل لا أكثر. وربما تحدث في النفوس من التهويل زيادة في الإقدام»[17].

وقول ابن خلدون الذي أوردناه يتأكّد من خلال ما أورده ابن حيان في كتابه المقتبس عندما تحدث عن بنود الحرب ذات الصور الرائعة التي تبعث في النفوس الرّهبة عند اللقاء إذ قال: «ثم انتقلوا إلى تعبئة أصحاب العدّة الرائقة من البنود الغريبة الأنواع والصّفات والتماثيل الرائعات: من الأُسود الفاغرة، والنمور الجائشة، والعقبان الكاسرة، والثعابين المضطربة، وكانت عدتها مائة صورة»[18].

وقد وردت هذه المعاني في بعض أشعار الأندلسيين منهم عُبادة بن ماء السَّماء حيث قال[19]:

في جـحـفـل كـالـرُّوض فـي ألـوانـه يـهـفـو بـأعـلاه سـحـابُ بـنـود

---

(14) ديوان المعتمد: 44 ـ 45.

(15) انظر؛ المعجب في تلخيص أخبار المغرب: 339.

(16) انظر ذلك بالتفصيل في كتاب العبر، لابن خلدون: 1/ 463، والموحدون في المغرب الإسلامي تنظيماتهم ونظمهم، عز الدين عمر موسى: 244.

(17) مقدمة ابن خلدون: 258.

(18) المقتبس، لابن حيان: 49 (دار الثقافة بيروت).

(19) كتاب التشبيهات من أشعار أهل الأندلس: 210.

وكـأنـمـا الـحـيَّـاتُ فـاغـرةً بـه   تـومـي إلـى الأعـداء بـالـتـهـديـد
وكـأنّـمـا العُقْبان في نفحِ الصَّبَا   تـهـوي إلـى صَـيْـدِ الكُـمَـاةِ الـصِّـيـدِ

الأفراك: هي دارة كبيرة تصنع من نسيج الملف والوبر، تقام للملوك والقادة عند تنقلهم من مكان إلى آخر صحبة الجيش، فيها متاعهم ومقام لأهلهم وخاصتهم، جاء في كتاب الأنيس المطرب قول مؤلفه: وأصل الكلمة عربي «فراق» لأن أفراق يفرق بين الملك وبين مرافقيه في السَّفر من وزراء، وقواد، وجنود[20]، ولعلّ أصل الكلمة يعود إلى «افتراق» القوم: فارق بعضهم بعضاً[21].

الأفطس: ورد في كتاب الحلل الموشية قوله: اسم بربري لنوع من أنواع الخناجر، وهو سلاح لا تعرفه النصارى لأن «أدفونش» قائد النصارى في معركة الزلاقة، عندما أصيب في ساقه كان يقول: «التحق بي غلام أسود فضربني في الفخذ بمنجل أراق دمي، فتخيل له الأفطس أنه منجل لكونه رآه معوجاً»[22].

أكرواوا: وهي المحفّة يحمل عليها الجريح في المعركة. وتعرف بالمحمل في اللهجة البربريّة[23]، قال صاحب الأنيس المطرب متحدثاً عن يعقوب المنصور الموحدي: «خرج المنصور من تلمسان إلى مدينة فاس، وهو مريض، فكان يركب في أكرواوا. . .»[24].

البروز: هو تقليد عرفه الأندلسيون يتمّ خلاله استعراض الجيوش وهي في طريقها إلى ميدان المعركة، كما عرف هذا اليوم في عصر الموحدين بيوم التمييز، يقول محمد عبد الله عنان متحدثاً عن استعداد يعقوب المنصور الموحدي لمقابلة الأعداء في معركة الأرك الشهيرة: «وفي يوم السّبت أمر بإجراء

---

(20) الأنيس المطرب: 222.
(21) انظر: لسان العرب مادة فرق.
(22) الحلل الموشية: 61، وانظر: نفح الطيب: 6/ 101، والحلّة السّيراء: 355، والاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى: 1/ 117.
(23) انظر الأنيس المطرب: 219.
(24) المصدر السّابق؛ الصفحة نفسها.

التمييز، فانتظم سائر الجند بالزّي الفاخر، والعدد الكاملة، وركب الخليفة، وحضر مَنْ حضر مِنَ الأبناء والقرابة والوزراء، واستعرض الجند صفّاً صفاً، وقبيلاً قبيلاً، ثم أخرجت الرواتب والبركات»[25] ونظراً إلى أهمية هذه النظم العسكرية، فقد كانت شؤون الجيش الموحدي توكل إلى ديوانين هامّين هما: ديوان العسكر، ويكون على رأسه وزير يشرف على كُلّ أمر يتعلق بالجيش، وأمّا الديوان الثاني فهو ديوان التمييز[26]، «وصاحبه يعرف بكاتب ديوان التمييز، ويعرف أحياناً بكاتب العسكرية»[27] ومن مهمَّة صاحب هذا الديوان، أيضاً، استبعاد كافة الخصوم، وتطهير الجيوش قبل خروجها إلى دار الحرب، ومن فازوا بالصلاحية للقتال يتمّ الإنعام عليهم»[28].

البيضة: غطاء للرأس يتخذه المحارب جُنَّة تقيه ضربات السيوف، وتعرف بالخُوذَة، كما تعرف، أيضاً، بالزّاهقة والتريكة، يقول أبو بكر بن الصيرفي[29]:

والـلـيـل مـن وضـع الـتـرائـك إنّـه   صُـبْـح عـلـى هـام الـجـيـوش يـلـمـع

ومن طريف ما روي عنها ما يلي: «دارت حرب بين المسلمين والكفار في الأندلس، ثمّ افترقوا، فوجدوا في المعترك قطعة من بيضة الحديد قُدّ ثلثها بما حوته من الرّأس، فيقال: إنَّه لم يُرَ قطّ ضربة أقوى منها، ولم يسمع بمثلها في الجاهلية ولا إسلام، فحملتها الرّوم، وعلقتها في كنيسة لهم، وكانوا إذا عُيِّروا بانهزامهم يقولون لقينا أقواماً هذا ضربهم، فيرحل أبطال الروم إليها ليروها[30]،

---

(25) عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس، القسم الثاني: 199، وانظر ما كتب حول هذا الموضوع بالتفصيل في البيان المغرب قسم الموحدين: 192 ـ 193، وأدب السياسة والحرب في الأندلس: 56.

(26) انظر البيان المغرب قسم الموحدين: 141، وعصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس القسم الثاني: 638.

(27) المنُّ بالإمامة: 346.

(28) انظر: الدولة الموحدية في المغرب في عهد عبد المؤمن بن علي، عبد الله علي علاّم: 263.

(29) الإحاطة: 4/ 411.

(30) انظر: سراج الملوك: 324 ـ 325، ومجلَّة البيّنة السنة الأولى، العدد التاسع، يناير 1963م: 90 ـ 91.

والخوذة قد لا تكون مستديرة الشكل دائماً، فهي تصنع على أشكال مختلفة، تحدَّث ابن حيان عن عبد الملك بن أبي عامر واصفاً وصوله من إحدى غزواته، فقال: لقد برز على جواد من مغرياته المنسوبة بأفخم تلك المراكب المسلسلة، . . . وعلى رأسه خوذة مثمنَّة الشكل، محدّدة الرأس، مرصّعة الطّرُق بدُرٍّ فاخرٍ»[31] وقال الشاعر الأندلسي علي بن أبي الحسين «ت 430» يصف البيضة وهي تلمع على أرؤس الأبطال إذا التبس الظلام[32]:

وأشـباه بـيـضـات الأداحـي كـأنّـمـا على أرؤسِ الفتيان منها المشاعل:
شموسٌ إذا ما الدَّجْنُ أرخى سُدُولَه وأقمارُ ليلٍ حين تدجو الغياطلُ[33]

التجافيف: مفردها تجفاف، وهو ما جُلِّلَ به الفرس من حديد وغيره ليقيه الجراح، فهي كالدّرع الّذي يرتديه المحارب، ومن أوصافها في أشعار الأندلسيين قول ابن حمديس الصقلي[34]:

وَدُهْـمٌ بـفـرسـان الـكـفـاح سـوابـح تـجافيفـها في الرَّوع منسدل اللِّبْدِ

وقال يحيى بن هذيل[35]:

وكـأنّ الـتـجـفـاف أوجُهُ أهـل الـكـفـر والـبـأسُ فـي لـظـى نـيـرانـه

التُّرسُ: ما كان يتوقّى به في الحرب، ويبالغون في تزيينه بالذهب والفضة أحياناً[36]، من أسمائه المذكورة في أشعار الأندلسيين المجدُّ، والحُجُفُ، وعندما تكون تُرساً كبيرة أو مستديرة يطلقون عليها اسم الدّرقة، وعن المجنّ ودوره في المعركة يقول المعتمد[37]:

(31) الذخيرة: 4 ـ 1: 80.
(32) كتاب التشبيهات من أشعار أهل الأندلس: 206 ـ 207.
(33) الغياطل: مفردها غيطلة وهي التباس الظلام وتراكمه، انظر: لسان العرب مادة غطل.
(34) ديوان ابن حمديس: 153، وانظر معاني كلمة التجافيف في المعجم الوسيط مادة جفف.
(35) كتاب التشبيهات من أشعار أهل الأندلس: 209.
(36) الذخيرة: 4 ـ 1: 85.
(37) ديوان المعتمد: 79.

مـجـنّ حـكـى صـانـعـوه الـسَّـمـاء   لـتَـقْـصُـرَ عـنـه طِـوَالُ الـرِّمـاح
وصـاغـوا مـثـال الـثـريَّـا عـلـيـه   كـواكـب تـقـضـى لـه بـالـنـجـاح
وتــزدان أطــواقــه بــالــنــجــوم   كـمـا لَـبِـسَ الأفـق ثـوب الـصـبـاحِ

وكما يبدو من خلال الأبيات أن المجنَّ لا بد أنْ يتصف باتساع دائرته كي يتصدى للرّماح الآتية من كُلِّ وجهة فلا تنوش الفارس، كما يتصف بطرائق خاصّة من التزيين وحسن الصيانة، فهو من حلية الفرسان، وأمّا الحجف فهو ضرب من الترسة، وواحده حجفة، وتصنع من الجلود، وقيل من جلود الإبل[38]، قال ابن سادة الشنتزيني يصف بركة[39]:

كـأنّـهـا حـيـن يـبـديـهـا تـصـرفـهـا   جَيْشُ النّصارى على أكتافها الحَجَفُ

الجرناز: لم أعثر عليها في معاجم اللغة العربية، وربما هي كلمة بربرية كما يتضح من خلال النصوص الأندلسية، وهي أداة تستعمل لحمل أكثر من سيف، فهي إذاً أكبر من الغمد، جاء في رسالة ابن تاشفين إلى المعزّ بن باديس أمير الهدية يخبره بانتصاره المسلمين في معركة الزلاقة حيث قال: «. . . . وما منّا إلا من له جرناز فيه سيفان، وبيدنا الثالث»[40].

الجمال: لقد أكّدت العديد من المصادر أنّ الجمال وسيلة ركوب اعتمد عليها المرابطون في حروبهم ضدّ الفرنجة، فكان «قتالهم على النجب أكثر من الخيل»[41].

وجاء في كتاب وفيات الأعيان قوله عن المرابطين: «ومن حسن تدبيرهم الحربي أنّهم كانوا يستعملون الجمال في حروبهم بالأندلس حيث يرتفع رغاؤها فتذعر منها خيول النصارى التي لم يكن لها عهد بصورها الغريبة وأصواتها

(38) انظر: لسان العرب مادة حجف.

(39) القلائد: 654.

(40) عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس، القسم الثالث: 446، وانظر: الوثائق السياسية والإدارية في الأندلس وشمال إفريقية: 263.

(41) البيان المغرب: 4/ 11.

المفزعة...»[42] وجاء في نفح الطيب وصف لعبور الجيش المرابطي برسم الجهاد في الأندلس حيث قال مؤلفه: «فعبرت الإبل أولاً، وكان منظرها رهيباً في أعين الأندلسيين، إذ لم يكن لهم عهد بالإبل من قبل»[43] وقد تنبَّه الشعراء إلى هذا الأمر فقال ابن بقي في قصيدة يمدح فيها علي بن يوسف بن تاشفين، ويشير إلى عتاده الحربي وهو في طريقه إلى ميدان المعركة[44]:

ترى السماء دخاناً مثل ما خُلقت والأرض قد شرقت بالخيل والإبل

الحراب: مفردها حربة، وهي نوع من أنواع السّلاح الذي خبره الأندلسيون وأهل العُدْوة، واستعملوه في قتالهم فقال صاحب الحلل: «... فصنعنا دارة في البسيط، جعلنا فيها من جهاتها الأربع صنفاً من الرجال بأيديهم القنا الطوال، والطوارق المانعة، ووراءهم أصحاب الدّرق والحراب...»[45].

وقال عنها ابن خفاجة موضحاً مواضع الطعن بها[46]:

وحتّى متى ألقى الرّزايا ممضّة كما كرعت بين الضلوع حراب

حمام الزّاجل، ويعرف أيضاً بالحمام الرسائلي.

لقد قام هذا الطائر بأدوار مهمّة في الحروب الصليبيّة في بلاد المشرق، وفي غيرها من المعارك والحروب[47]، إلا أن الأندلسيين لم يعتمدوا عليه كثيراً في معاركهم، وتدل بعض الإشارات التاريخيّة والأدبية على استعمال حمام الزّاجل في الأندلس في القرن الخامس الهجري، فعندما حاصرت جيوش المعتمد مدينة مالقة، وهي إحدى الممالك التابعة لدولة باديس بن حبوس صاحب غرناطة، قال ابن خاقان يصف ذلك: «فإنها امتنعت بطائفة من السودان

---

(42) وفيات الأعيان: 6/ 111.

(43) نفح الطيب: 2/ 527، ووفيات الأعيان: 2/ 366.

(44) الاتجاه الإسلامي في الشعر الأندلسي: 305.

(45) الحلل الموشية: 132.

(46) ديوان ابن خفاجة: 218.

(47) انظر ما كتب حول هذا الموضوع بشيءٍ من التفصيل في صحيفة الشرق الأوسط؛ العددان: 6172 ـ 6173 ـ 22/ 23 أكتوبر 1995م صفحة: 15.

المغاربة، لم يرضوا سفاحها، ولا أمضوا نكاحها، وفي أثناء امتناعهم، وخلال مجادلتهم ودفاعهم؛ طيَّروا إلى باديس عن ذلك خبراً أصحاه من نشوته»[48] فكلمة طَيَّروا في هذه العبارة تدلنا على استعمال هذا النوع من الطيور، وإلى جانب ذلك تحدّثنا الأخبار التاريخية عن يوسف بن تاشفين عندما عزم على نجدة أهل الأندلس لدفع الخطر الذي داهمهم من جانب النصارى، فقد ألحّ على المعتمد بن عباد صاحب إشبيلية بإخلاء الجزيرة الخضراء ليتخذها قاعدة لقوات المرابطين القادمة من عُدْوة المغرب، فاعتذر المعتمد بادىء الأمر عن تلبية الطلب «فلم يكن إلا كلمح البصر، وإذا بمائة شراع قد أطلت على الجزيرة، فطيّر ابنه يزيد الرّاضي الحمام إليه. فأمر بإخلائها»[49] وعلى إثر انتصار المسلمين في وقعة الزلاقة «تناول المعتمد بن عباد إضبارة كاغد على عرض الإصبع، وكتب فيها سطرين إلى ابنه الرشيد: «إلى ابني الرشيد، وفقه الله، اعلم أنه التقت جموع المسلمين بالطاغية أذفنتش اللعين، ففتح الله للمسلمين، وهَزَم على أيديهم المشركين. . ، وكان ذلك عند الزوال من الجمعة، وعلّق الإضبارة في جناح حمام كان احتمله معه لهذا الحال»[50] كما أشار صاحب الإحاطة إلى استخدام حمام الزاجل في التبليغ عن انتصار المسلمين في معركة الزلاقة حيث قال متحدثاً عن المعتمد: «كتب مع الحمائم إلى ولده الرشيد عقب الفراغ من وقعة الزلاقة»[51] ومن الغرائب التي كانت تحكى عن الرسائل التي يحملها حمام الزّاجل قولهم؛ إنّها تعطر إذا كانت تتضمن أنباءً سارّة، أما الرسائل التي تحوى أنباء سيئة فكان الحمام الذي ينقلها يسود ريشه بالسُّخَام[52].

الخيل: ديوان الشعر الأندلسي يؤكد أن الخيل قامت بأدوار مهمة في كلّ

---

(48) القلائد: 59.

(49) دراسات وبحوث في تاريخ المغرب والأندلس، أمين الطيبي: 114. وانظر: نفح الطيب: 5/ 378.

(50) الحلل الموشية: 63، ودراسات وبحوث في تاريخ المغرب والأندلس: 114.

(51) الإحاطة: 2/ 114.

(52) انظر: دراسات وبحوث في تاريخ المغرب والأندلس: 114 وما بعدها، والسّخام: سواد القدر والفحم، لسان العرب مادة سخم.

مراحل حروب المسلمين ضد النصارى في بلاد الأندلس، واعترافاً بهذا الدور فقد أطنب الشعراء في الحديث عن أوصافها وأفعالها في الحرب، فذكروا منها الجواد الأقب، والأشهب، والمُحَجَّل، والوَرْد، والأشقر، والأدهم، والأجْرَد، ولكل نوع خصائص تميزه عن غيره، ولا يستطيع التفريق بين مسمياتها وأفعالها إلا الخبير المجرب، ومن ذلك ما ذكره لنا أبو بكر الداني المعروف بابن اللبانة في حديثه عن الخيل والسفن الحربية حيث قال[53]:

ويا لجيادٍ تحتهم مستقرّةٍ   من الدُّهم لا جُردٌ حكتها ولاقُبُّ
إذا أمسكوا منها الأعنّة خلتهم   يُكبّون خوفاً أنهابهم تكبو

ولابن حمديس الصقلي، وابن خفاجة الأندلسي قصائد مطولة في هذا الشأن تحدثا فيها عن أوصاف الخيل وأفعالها في الحرب، وعن سوابق الخيل يقول ابن أبي الخصال: «...ومن لي بانسكاب سكّاب، وإسبال سبّال، وإخطار الخطار، وتوجيه الوجيه، وتبريز العسجديّ، وعصا الأزدي، ونعامة ابن عباد، وابنة النعامة لابن شداد»[54].

الدرع: من أسمائها أيضاً الدّلاص، وهو نوع من أنواع الدروع، براقة ملساء لينة، وتجمع على دُلص، وقد يقال درع دلاص، وأدرع دلاص الواحدة والجمع على لفظ واحد[55].

قال ابن عبد ربه يمدح أحد القادة[56]:

تبختر في قميص من دلاصٍ   وترفل في رداءٍ من نجاد

ويقول أحد الوشاحين[57]:

كيف لا يهاب   شادناً هو الليث

(53) الذخيرة: 3/2: 670.

(54) ذكر الكاتب عدّة أسماء للخيل العتاق، انظر ذلك بالتفصيل في رسائل ابن أبي الخصال 378، وكذلك هوامش الصفحة نفسها.

(55) انظر: لسان العرب مادة دلص،

(56) ديوان ابن عبد ربه: 70.

(57) جيش التوشيح: 56.

كـفّـه الـسـحـاب ونـوالـه الـغـيـث
بـطـل يـصـاب حـيـث لا بـهـا حـيـث
أسـد الـعـريـن بـاب غـيـر مـأمـون
لابـس الـدلاص حـذراً مـن الـمـوت

ومن شروط الدرع أن تكون فضفاضة لينة الملمس، وهذه الأوصاف لم تغب عن أذهان شعراء الأندس، فقال ابن قزمان يصفها[58]:

وتـجـلّـلـوا الـغـدراف مـن مـاذيـهـم مـرتـجـة إلاّ عـلـى الأكـتـاف

كما أبدع ابن حمديس في وصفها حيث قال[59]:

وفـضـفـاضـة خـضـراء ذات حـبـائـك إذا لُـبِـسَـتْ فـاضـت عـلـى بـطـل كـفـو

وبالإضافة إلى الدروع المعروفة في المشرق كالدروع العادية، المنسوبة إلى عاد، والسلوقية، المنسوبة إلى سلوق وهي قرية باليمن. والفارسية، وغيرها من أنواع الدروع التي وردت أسماؤها في أشعار الجاهليين، فقد عرف أهل العُدْوَتَيْن أيضاً، نوعاً آخر تسمى الدروع اللمطية المنسوبة «إلى لمطة، وهي بليدة عند السوس الأقصى، وهي معدن الدّرق اللمطيّة»[60] والزّرد حلق الدّرع، والزرّاد صانعها، وتقترب هذه الصورة الحربية من الشّعر فيصفها صفوان بن إدريس بقوله[61]:

فـصـاغ مـن مـائـه درعـاً مـنـضّـضـة وزاد قـلـبـي وجـداً لـلّـذي يـجـد
وإنّـمـا شـبّ أحـشـائـي لـحـاجـتـه إذ لـيـس دون لـهـيـب يـصـنـع الـزّرد

الرّقّاص: لفظ يطلق على ما يعرف بساعي البريد في زمننا الحاضر، وكانت هذه الحرفة تُسْنَد إلى رجال أقوياء مدربين على الرّكض والعدو، يتولّون مهمَّة نقل البريد بين المدن على الخيل بمنتهى السُّرعة، حيث يجد الرقّاص في

(58) القلائد: 452، والماذي: الدرع، انظر: لسان العرب مادة مذي.
(59) ديوان ابن حمديس: 521.
(60) وفيات الأعيان: 6/ 115.
(61) زاد المسافر: 32.

كُلِّ محطّة من محطات البريد حصاناً مسرجاً، فسرعةُ تَنَقُّلِهِ تتطلب منه أنْ يستعمل أكثر من حصانٍ لكي يقوم بمهمته في أسرع وقت، لأن زمن الرسالة محدّد ينبغي عليه ألاّ يتجاوزه[62]، ومن النصوص ما يؤكد أنّ رسائل البحرية السريعة قد استعملها الرّقاص في تنقله ما بين العدوتين، فقد جاء في كتاب المنّ بالإمامة وصفاً لذلك حيث قال: «وركب الرقّاص بالجواب مركباً من مدينة بجاية سابحاً في البحر في طريق غير يَبس، . . . وسار أسرع من كوكب إذا خنس. . .»[63]. وممّا لا شكّ فيه أن أمور الحرب وتواصلها في بلاد الأندلس، وكذلك بعد الشّقة بين الديار الأندلسية، ومركز الخلافة في مراكش يتطلب وجود وسائط نقل سريعة وفاعلة تربط بين العُدْوَتين، لذلك جاء في إحدى الوصايا الحربية بخصوص هذا الأمر «. . . وتخيّرُوا لرسائلهم إرسالاً، وانتقوا من أهل المقدرة على ذلك والثّقة رجالاً، وادفعوا إليهم زاداً يقوم بهم في المجيء والانصراف، ويقطع شأنهم عن التكليف والإلحاف، وارسموا لهم أيّاماً معروفة بالعدد، معلومة الأمد لينتهوا إليها إلى مواقف رسائلهم، ويوزعوها على مسافات مراحلهم، وحذّروهم من تكليف أحدٍ من الناس، ولو مثقال ذرّةٍ، وأوعدوا من تسبّب منهم بمساءة أو مضرّة»[64].

الرماح: لها في ميدان القتال باع طويل، كما لعبت بأذهان الشعراء، فتخيلوا صورتها في أوضاع مختلفة، وأشكال متنوعة، فأطنبوا في الحديث عن أسمائها وأفعالها في الحرب، فذكروا منها الخطيّ، والسمهري، والعوالي، والسّنان، والسُّمر، والقناة، والأسل وغيرها، ومن أفعالها في الحرب فكّ التشابك، وتوسيع صفوف المتحاربين. قال ابن الصيرفي[65]: وإذا تكاثفت

---

(62) انظر ذلك بالتفصيل في الكتب التالية: المنُّ بالإمامة: 77 هامش (1) ونَظْم الجُمان لابن القطان، نشر محمود علي مكي: 151 ـ 162، والأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين عصر الطوائف الثاني: 141.

(63) المنُّ بالإمامة: 78.

(64) المنُّ بالإمامة: 230، والتاريخ الدبلوماسي للمغرب، عبد الهادي التازي: 2/ 232 ـ 233.

(65) الحلل الموشية: 127.

الرجال بمعرك ضَنْكٍ فأطراف الرماح توسّع، كما التفت الشاعر الأندلسي إلى طولها فقال أحمد عبد الملك:

كأنّ ثعابين القنا كلما الْتَوَتْ ... تعالج وجداً في الجوانح مؤلما

كأنّ القنا في الطول أيامُ عاشقٍ ... غدا وصل من يهوى عليه مُحَرَّما

ولكن المشارقة كانوا أكثر دقّة في رسم صورة الرمح وأوصافه. قال البحتري(66):

كالرّمح أذرعه عشر وواحدة ... فليس يزري به طول ولا قصر

ولكلّ فرقة نوع من الرّماح، وأسلوب قتالي متميز، ومنهم فرسان البربر الذين قال عنهم ابن سعيد: «لا يقاتلون بترس ولا رمح طويل غليظ، بل بالسيوف والأرماح الخفيفة يزرقون بها زرقاً عجيباً لا يكاد يخطىء»(67).

وفي عصر الموحدين تطورت صناعة الرماح حيث صنع صنّاع السلاح للأمير الموحدي أبي يعقوب يوسف رمحاً بسنانين متصلين، قال ابن حريون يصفه(68):

طبع الإمام من الأسنّة لَهْذَماً ... لم يعهدوه في أسنّة مَغْضَب

رمح تمثل للأعادي شكلهُ ... رأسَيْ شجاع أو زَبَانا عَقْرَب

إنْ هزَّت الهيجاءُ رَوْقَي ذابلٍ ... يوماً تلقاه العدوّ بأغضب

ما ذان إلاّ ناظران تَشَوَّفاً ... نحو الجهاد تشوُّف المتوثِّبِ

كما اقترن اسمها بمواقف الشجاعة والبطولة، يقول ابن أبي الخصال معبراً عن ذلك(69):

---

(66) ديوان البحتري: 2/ 309.

(67) الشعر الأندلسي في عصر الطوائف: 312، وانظر الصفحة نفسها هامش: 13.

(68) المنّ بالإمامة: 269، واللّهذم: كُلّ شيءٍ حادٍ من سِنان، أو سيف، أو ناب؛ يقال سِنان لهذم: حاد، المعجم الوسيط مادة لهذم.

(69) رسائل ابن أبي الخصال: 434.

قوم إذا صفر الزمان من الندّى ملؤوا الزّمان سماحة وتكرّما
متأخّر عن كلّ موقف سُبَّة وإذا تعرضه الوشيج تقدما[70]

السّامر: اسم يطلق على الشخص الذي يحرس أبراج المدينة ويحميها من تسلل الأعداء ليلاً، ويصف صاحب المنّ بالإمامة تسلل النصارى ليلاً إلى المدن الإسلامية، وأساليب القبض على حراس الأسوار فيقول: «فكان الكلب يتسلل في الليالي الممطرة الحالكة المظلمة الشديدة الرّيح والثلج إلى البلاد، وقد أعدَّ آلات من السلالم من أطول العيدان تعلو سور المدينة التي يؤم ويروم، فإذا نام السّامر المسلم في برج المدينة، ألقى تلك السَّلالم إلى جانب البرج، ورقي عليها بنفسه أولاً إلى البرج وتقبّض على السَّامر»[71] وأمّا الشخص الذي يراقب حصار المدينة أو الموقع من الخارج فيعرف عندهم بالديدبان، ويستخدم برجاً يعرف بالمرقبة[72].

السُفن الحربية: ومن أنواعها الأجفان، والشّواني، والطرائد، والحراقات، والغراب، والشّلندي، والشَّوْنة، والطريدة، والشّخاتير، والقطائع، والبُطْس، والحربية، وغيرها من الأسماء، ولكلٍّ منها مهمَّة قتالية محدّدة صنعت من أجلها[73]. وتعامل الشعر والشعراء مع هذه المسميات القتالية بأساليب رائقةٍ، وطرائق من التعبير شائقة، فوصفوها وصفاً دقيقاً ينمّ عن خبرة وسابق معرفة، وينفرد ابن حمديس الصقلي من بين شعراء الأندلس بخصوصية معينة لأنه في بداية حياته كان ابن بيئة بحرية وحربية اعتمدت في أساليب قتالها على السفن أكثر من غيرها، فوصف لنا الحربية، وهي نوع من أنواع سفن الحرب ترمي العدوّ بالنفط فقال[74]:

---

(70) الوشيج: اسم من أسماء الرّمح، لسان العرب مادة وشج.

(71) المنّ بالإمامة: 288، وانظر البيان المغرب قسم الموحدين: 104.

(72) انظر الكامل في التاريخ: 10/ 583، والبيان المغرب: 3/ 186، والحلل الموشية: 113.

(73) انظر ذلك بالتفصيل في الكتب التالية: المعجب: 221، والحلل الموشية: 129، والكامل في التاريخ: 11/ 242، والبيان المغرب: 3/ 134 ـ 379، وانظر مقال بعنوان: الموحدون سادة البحار، مجلة دعوة الحق، العدد العاشر، السنة 14، يناير 1972م: 127.

(74) ديوان ابن حمديس: 239.

رأوا حـربـيـةً تـرمـي بـنـفـطٍ لإخمـاد الـنـفـوسِ لـه اسـتـعـار
كـأنّ الـمـهـل فـي الأنـبـوب مـنـه إلـى شـيٍّ الـوجـوه لـه ابـتـدار
ومـا لـلـمـاء بـالإطـفـاء حُـكْـمٌ عـلـيـه لـدى الـوقـود ولا اقـتـدار

كما قال يصفها[75] :

وبـحـربـيـة لـهـا نِـفْـطُ حَـرْبٍ يـحـرقُ الـمـاءَ تـارةً بـاضـطـرام

ويقول في وصف أساليب قتالها ودخانها الذي يتسرَّب إلى الأبدان من الأنوف فيصيب المَقَاتل[76] :

وحـربـيـة تـرمـي بـمـحـرق نـفـطـهـا فيغشى سَعُوطُ الموت فيها المعاطسا

ويذكر لنا الشواني التي مفردها شَوْنة، فيرسم صورة فرار الأعداء من المعترك البحري إذ يقول[77] :

وخـافـوا مـن مـنـايـاهـم وفـرُّوا فـدافَـعَ عـن نـفـوسـهـم الـفِـرار
وقـد جـعـلـوا لـهـم شُـرُعَ الـشـوّاني مـع الأرْوَاحِ أجـنـحـةً وطـاروا

ويتميز ابن حمديس في بعض أشعاره بالدقّة في وصف معدّات القتال، فيحدّثنا عن ضخامة الشّواني وأساليب القتال بها حيث قال[78] :

أنـشـأتَ شـوانـيَ طـائـرةً وبـنـيـتَ عـلـى الـمـاءِ مُـدُنـا
بـبـروج قـتـال تـحـسـبـهـا فـي شُـمٍّ شـواهـقـهـا قُـنَـنَـا
تـرمـي بـبـروج إن ظـهـرت لـعـدوٌ مـحـرقـة بَـطَـنَـا
وبِـنِـفْـطٍ أبـيـض تـحـسـبُـهُ مـاءً وبـه تـذكـى الـسّـكَـنَـا

وكان لابن عباد نصيب من هذه الشّواني التي أحرقت يوم أنْ حاصر المرابطون مدينة إشبيلية يريدون خلعه وافتكاك ملكه، فقال عبد الواحد

---

(75) المصدر السابق: 468.
(76) المصدر السّابق: 276.
(77) المصدر السّابق: 239.
(78) المصدر السّابق: 513.

المراكشي يصف ذلك الحصار: «. . . ، وشبّت النار في شوانيه»[79] وعندما وقع في الأسر حملته القطائع إلى منفاه في أغمات[80]، فقال ابن اللبانة يذكر لنا هذا المشهد والسّفائن[81]:

كم سال في الماء من دفع وكم حملت   تلك القطائع من قطعات أكباد

وعن حصار مدينة شلب الواقعة غرب الأندلس برًّا وبحراً، يقول عبد الواحد المراكشي: «فنزل عليها ـ بيدرو بن ألفونسو هنريكز[82] ـ ملك البرتغال بعساكره، وأعانه من البحر الإفرنج بالبطس والشّواني»[83]، كما وصف لنا ابن سهل الإشبيلي الغراب وهو نوع من القوارب حيث قال[84]:

حكمت في بديع الشكل عنقاء مغربا   وسُمّيت الغربان إذ نَعَتِ النُّكْرا

وقال عنه ابن درّاج يشبهه بالغراب المعروف[85]:

نعب الغراب بها فطار بأهلها   سَرَباً على مثل الغراب النّاعب

كما وصف عبد الجليل بن وهبون مركب الغراب، وعقد بينه وبين طيور الغاب ووحوشها مقارنة بديعة حيث قال[86]:

حيث الغراب يجرّ شَمْلَةَ عُجْبه   وكأنّه من عزّةٍ لم يَنْعَق

من كُلِّ لابسةِ الشباب ملاءةٍ   حَسْبَ اقتدار الصانع المتأنّق

شهدت لهن العين أنّ شواهنا   أسماؤها فتصحّفت في المنطق

---

(79) المعجب: 206.

(80) أغمات: مدينة قرب مراكش حبس بها المعتمد بن عباد بعد أن انتزع ملكه على أيدي المرابطين، انظر: معجم البلدان: 1/ 225.

(81) المعجب: 218.

(82) ألفونس هنريكز: ملك البرتغال الذي تسميه الرواية العربية بابن الرنق، وابن الرنك، انظر: الحلة السيراء: 200، وأعمال الأعلام، 251.

(83) المعجب: 402.

(84) ديوان ابن سهل: 121.

(85) ديوان بن درّاج: 91.

(86) الذخيرة: 112: 506.

زأرت زئير الأُسْدِ وهي صوامتٌ   وزحفت زحْفَ مراكبٍ في مأزق
ومجادف تحكي أراقم ربوةٍ   نزلت لتكرعَ في غديرٍ مُتْأَق[87]

كما ذكروا بعض أنواع السفن في مراسلاتهم الحربية، جاء في رسالة لأبي جعفر بن عطية قوله: «. . . النافذين في القطائع، عمرها الله، حين ركبوا شبح البحر[88] غزاةً في سبيل الله. . . ، فبادر من بادر من الموحدين، أعانهم الله، إلى الحبال التي وثقوا بها شخاتيرهم المذكورة في البرِّ. .» ثم قال: «. . . أخذوا على بركة الله في الانصراف إلى قطائعهم، والعودة إلى مواضعهم، واحتثوا على ما كان بالمرسى المذكور من الغراب، والشخاتير، وحرقوا ما لم يمكنهم جلبه. . . وغنموا من تلك الآلات الحربيات ما أتي الوصف على ذكره»[89].

فذكر الكاتب في هذا النص من أنواع السفائن القطائع، والشخاتير، والغراب.

السَّهم: وهو من مُكَمِّلاتِ القوس[90]، ولا قيمة لأحدها من دون الآخر، والسّهام هي النبال، وهي في الحرب منايا تخطىء وتُصيب، كما قال ابن معدي كرب لعمر بن الخطاب، رضي الله عنه، ووصفها ابن خفاجة وصفاً دقيقاً حيث قال عن السهم والقوس[91]:

عوجاءُ تعطف ثم ترسل تارةً   فكأنما هي حيَّة تنساب
وإذا انْتَحَتْ والسهم منها خارج   فهي الهلال انقضّ منه شهاب

ومن أنواعها السِّهام الأرضية التي تنصب للخيل إذا تقدمت للهجوم[92].

السّيف: للسيف في دواوين أشعار الأندلسيين، وكتاباتهم النثرية مسميات متعدّدة، فهو العضب، والمهنّد، واليماني، والحسام، والفرند، والصارم،

---

(87) متأق: ممتلىء، لسان العرب مادة: تأق.

(88) ثبج البحر: وسطه، لسان العرب مادة: ثبج.

(89) رسائل موحدية من إنشاء كتاب الدولة المؤمنية، ليفي بروفنسال: 11 ـ 12.

(90) انظر: العقد الفريد: 1/ 180.

(91) ديوان ابن خفاجة: 361.

(92) انظر حديث محمد عبد الله عنان عن معركة العقّاب في كتابه عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس، القسم الثاني: 302.

والصمصام، وغيرها من الأسماء[93]، كما حدّدوا أماكن الضرب والطعن به بكلّ دقّةٍ، ومن طريف ما حكوا عنه أن السيف إذا سُلّ من غمده، ولم يستعمل أورث صاحبه الجبن[94]، وإذا بقي مغموداً فهو أنثى، وإذا جُرّد فهو الذكر، يقول ابن حمديس[95]:

لقد أصبحت بيض الظّبا في غمودها   إناثاً لترك الضرب وهي ذكور

ويقول ابن خفاجة مادحاً أحد أمراء الطوائف: «ولما أقبلت، أيّدك الله، كما ابتسم الصارم الذكر»[96].

ولأهمية السيف في القتال أعدّوا له فرقة خاصّة تعرف بالمناقفين، يتميز أفرادها بمهارة خاصّة في المناجزة بالسيف، والضرب به، ومن مهامها تدريب الجيوش على استعمال السيف، يقول ابن حيَّان متحدثاً عن الاستعداد للحرب والقتال في عهد عبد الملك بن أبي عامر: «وكان قد وفّر عنايته بهم، وجَدّ في تدريبهم، ووقف حذّاق المناقفين على تخريجهم»[97].

الصوائف: وهو مصطلح أطلقه المسلمون على غاراتهم ضدّ الأعداء الفرنجة التي كانت تحدث في فصل الصيف، عكسها ما كان منها في زمن الشتاء، وتعرف عندهم بالشّواتي، وهذا المصطلح يؤكد تواصل الحروب وعدم انقطاعها، كما عبر عن ذلك أحد الشعراء عندما قال[98]:

ففي كل صيف وفي كل مشتى   غزاتان منك على كُلّ حال

فتلك تبيد العدو وهذي   تفيد الإمام بها بيت مال

---

(93) عن أسماء السيف وصفاته وأفعاله في الحرب انظر كتاب: حلية الفرسان وشعار الشجعان لعلي بن عبد الرحمن بن هذيل الأندلسي، تحقيق وتعليق محمد عبد الغني حسن: 191 وما بعدها.

(94) انظر: حلية الفرسان وشعار الشجعان: 198. والحرب عند العرب. إبراهيم مصطفى: 58.

(95) ديوان ابن حمديس: 268.

(96) وردت العبارة في الذخيرة منسوبة إلى ابن خفاجة، ولا توجد في ديوانه، الذخيرة: 3/2: 560.

(97) الذخيرة: 4/1: 80.

(98) البيان المغرب: 2/210.

ويقول محمد عبد الله عنان: «وكان المرابطون يعبرون البحر إلى الأندلس في فصل الصيف، وهو الفصل المفضّل للعبور للجهاد»[99].

الطبل: من أهمّ المعدات التي استعملها المسلمون في جهادهم ضد الأعداء، حيث قام الطبل بأدوار قتالية متعدّدة، فصوته يخيف الأعداء، ويلقي الرُّعْبَ في قلوب الرجال والنساء، وقد أدرك هذا الدور ابن خلدون عندما تحدّث في مقدمته عن شارات الملك والسلطان، كاتخاذ الآلة، ونشر الألوية والرّايات، وقرع الطبول، والنّفخ في الأبواق والقرون، فقال: «إنّ السّر في ذلك إرهاب العدوّ في الحرب، فإنّ الأصوات الهائلة لها تأثير في النفوس بالرّوعة. . ، ولعمري إنّه أمرٌ وجداني في مواطن الحرب»[100]. وهذا ما أكدّه أيضاً صاحب كتاب الحلل الموشية عندما تحدّث عن دور الطبل في معركة الزلاقة، حيث قال ابن تاشفين: «ضُرِبَ الطبلُ فاهتزت له الأرض، وتجاوبت الآفاق، فارتاعت قلوبهم، وتَجلْجلَت أفئدتهم»[101]، لأنّ للطبل «دويًّا مرعباً تهتز له الأرض، وترتعد له فرائص الفرسان»[102] وقد حدث هذا التأثير النفسي لأن جيش ألْفونس السادس قائد النصارى «لم يسبق له سماع مثل هذ الضجيج الذي تهتز له الأرض»[103]. وهذه الأقوال تؤكد أنّ الطبل في صورته المخيفة المرعبة لم يكن معروفاً في الأندلس قبل عهد المرابطين، وقد حاول أمين الطيبي التأكيد على بداية وجوده في عهدهم حيث قال: «إنّ المرابطين لعلّهم اكتسبوا عادة استخدام الطبول الضخمة من زنوج إفريقية، إذ لا يزال الطبل الكبير يعرف في المغرب بطبل جناوة نسبة إلى غينيا»[104] وكان قادة المرابطين أنفسهم يدركون تمام الإدراك أثره النفسي إلى جانب معدّات الحرب الأخرى حيث قال يوسف بن تاشفين في رسالة بعث بها إلى برِّ العدوة يصف نتائج معركة الزلاقة:

---

(99) عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس القسم الأول: 80.

(100) مقدمة ابن خلدون: 258.

(101) الحلل الموشية: 60.

(102) وفيات الأعيان: 6/ 115.

(103) الزلاقة بقيادة يوسف بن تاشفين، شوقي أبو خليل: 48.

(104) دراسات وبحوث في تاريخ المغرب والأندلس: 167.

«ونظروا إلى مراكبنا المنتظمة المظفّرة، وغشيتهم بروق الصفاح، وأظلتهم سحائب الرماح، وزلزلت حوافر خيولهم رعود الطبول بذلك الفياح»[105].
ويتجاوب الشعر الأندلسي مع هذه النغمة فنجد ابن حزم الأندلسي لا ينظر إلى شكل الطبل المصنوع من الجلد، ولكن يتحدّث عن أفعاله في قلوب الرجال حيث قال[106]:

فالطبل جلد فارغ وطنينه   يرتاع منه ويفرق الإنسان

ويقول ابن زيدون عن شدة صوته[107]:

هو الغيم من زُرْقِ الأسنَّةِ بَرْقُهُ   وللطبل رَعْدٌ في نواحيه يَقْصِفُ

والطبل وسيلة إيعاز لإعلان بداية الزحف والتحرك صوب العدوّ، يقول ابن عَبَّاد عن ذلك[108]:

وكنا إذا حانتْ لحربٍ فريضةٌ   ونادت بأوقات الصلاة طبول
شَهِدْنا فَكَبَّرنا فظلّت سيوفنا   تُصَلّي بهامات العِدَى فتطيل
سُجُودٌ على إِثْر الركوع مُتَابَعٌ   هناك بأرواح الكُمَاةِ تسيل

كما أنها استعملت في أغراض حربية متعدّدة «فهي تستعمل إعلاناً عن بداية الرحيل، أو استئناف السَّيْر بعد توقف، أو مناداة للتجمع للقتال، أو إيذاناً ببدايته»[109] أو توقُّفِهِ، يقول ابن صاحب الصلاة متحدثاً عن ترك حصار مدينة وبذة: «وضرب الطبل الكبير إشعاراً للناس بذلك، فكأن القيامة قد قامت»[110].

إلى جانب ذلك فقد كانت الطبول تقرع عند سماع الأخبار السارّة، مثل انتصار الجيوش في إحدى المعارك[111]، وأمّا عن شكله وحجمه فهو يختلف

(105) الأنيس المطرب: 150.
(106) طوق الحمامة: 120.
(107) ديوان ابن زيدون: 495.
(108) ديوان المعتمد: 179.
(109) الموحدون في الغرب الإسلامي، تنظيماتهم ونظمهم: 235.
(110) المنُّ بالإمامة: 412.
(111) انظر: المنّ بالإمامة: 74.

باختلاف الجيوش، فعند الموحدين كبير الحجم، مستدير الشكل، ودوره خمسة عشر ذراعاً، مصنوع من خشب أخضر اللون، مُذَهَّب، وبعض الطبول ما كان مربع الشكل، وقد اتخذ الموحدون في زمن المهدي الطبول المربعة الأشكال. وبلغ عدد المستعمل منها في زمن أبي يعقوب يوسف مائة طبل، كما وضعوا لها اصطلاحات محدّدة معروفة، فعلامات الرحيل والزحف على الأعداء ثلاث ضربات، وكان يسمع على مسيرة نصف يوم من مكان مرتفع في يوم لا ريح فيه[112]، والجيش من كثرته لا يعرف الاتجاه الذي يسير إليه إلاّ بدقّات الطبول، فهي الوحيدة التي تحدّد المسير والنزول، قال صاحب الأنيس المطرب: «وارتحل الناس، ولا يدرون إلى أين، ثم اهتدوا بالطبول فساروا إلى إشبيلية»[113]، وللطبل مهام أخرى يؤديها في كلّ أدوار الحياة المتباينة إلا أن مجال الذكر في هذا المبحث يبدو غير فسيح، ولكن من المفيد القول إنَّ الطبول تعبّر أحياناً عن مواقف الحزن التي تصيب القوم، يقول المعتصم بن صمادح صاحب مدينة المريَّة معبراً عن حزنه العميق الذي أَلَمَّ به بعد وقوع ابنه في الأسر[114]:

لـقـطـعـت الـبـيـض أغـمـادهـا وشُـقـت بـنـود ونـاحـت طـبـول

فحص السُّرادق: هي منطقة تقع شرقي قرطبة، شمالي نهر الوادي الكبير، اتخذت مكاناً لاستعراض الجيش الإسلامي المتجه صوب دار الحرب، وتسمى أيضاً بساحة العرض، أو ساحة الحشد[115]، كما ويجد موضع آخر يعرف بفحص السّرادق، وهو من مُنتزَّهات مدينة قرطبة يمتاز بجمال أزهاره.. وجريان مياهه، قال عنه الشريف الأَصَمّ القرطبي[116]:

ألا فَـدَعُـوا ذكـر الـعُـذَيْـبِ وبـارقِ ولا تـسأموا من ذكر فحص السُّرادق

---

(112) انظر ذلك بالتفصيل في الحلل الموشية: 152، والمن بالإمامة: 342 ـ 413.

(113) الأنيس المطرب: 215.

(114) الحلّة السِّيراء: 2 ـ 81.

(115) انظر: المنّ بالإمامة: 399، والمقتبس: 34.

(116) نفح الطيب: 2/ 475.

مجرٌّ ذيول السُّكْرِ من كلّ مترفٍ ومجرى الكؤوس المنزعات السَّوابق

القُفُول: وهو يوم خروج الجيش لميادين القتال، قال ابن عبد ربه مادحاً[117]:

فَصَلْتَ والنصر والتأييد جنداكا والعزّ أُولاك والتمكين أُخراكا

وعكس الفصول القفول، وهو العودة من أرض المعركة، يقول ابن عبد ربه يصف غزوات عبد الرحمن الناصر[118]:

ولم يدع صعباً ولا منيعاً إلاّ وقد أذلهم جميعاً

ثم انثنى بأطيب القفول كما مضى بأحسن الفصول

وقد وردت كلمة القفول في تقرير حربي مفصل كتبه ابن عياش إلى أهل فاس بأمر من يعقوب المنصور حيث قال: «ولما كتب العمل الصالح، وحصل المتجر الرابح، واشتمل الغزو على فتوح كثيرة، وأيام على الكافرين عسيرة. . ، أخذ الموحدون في القفول على ميعاد. . . ، وله من قفول، ما أعزّ أناءه! وأصدق أبناءه!»[119].

الكردوس: الخيل العظيمة، أو القطعة من الخيل، ويقال كردس القائد خيله إذا جعلها كتبة كتيبة[120] وقال ابن عبد ربه يصف تلاحم الخيول في المعارك[121]:

يستقبلون كراديساً مكردسةً كما تدافع بالتيار تيار

الخلاصة:

إنّ ما توصَّلنا إليه من مفردات لها دلالات ومعانٍ حربية تَمَّ انتقاؤها من بين نصوص شعرية ونثرية؛ هو في حقيقة الأمر محاولةٌ قُصِد من ورائها التأكيد على

---

(117) ديوان ابن عبد ربه: 145.

(118) المصدر السابق: 217.

(119) رسائل موحّدية من إنشاء كتاب الدولة المؤمنية: 239.

(120) انظر: العقد الفريد: 1/ 114.

(121) ديوان ابن عبد ربه: 73.

إبداعات الأندلسيين في كلّ مجالات الحياة، وبالأخصّ ما تعلّق منها بأمور تناسب البيئة المحلية، والقول الشعري والنثري قادر، بطبيعة الحال، على مواكبة تلك الخصوصيَّة، ولم يكن أرباب الكلمة بمنأى عن تلك الأحداث، بل تمكنوا من مواكبة مسيرة الحياة بكل معانيها، وما ذكر في ثنايا هذا البحث من نماذج شعرية ونثرية تبرهن على أن النصّ الأندلسي، في مجمله وبغضّ النظر عن هويته، لم يكن نصًّا ترفيهيًّا، كما يدعي البعض، وهذا العمل يدعونا إلى التذكير بأمور أخرى نجد لها حضوراً متميزاً في الموروث الثقافي الأندلسي، وأعني بذلك التذكير بوجود بعض الألفاظ التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بحياة الأندلسيين دون سواهم، وهذا بطبيعة الحال يعكس خصوصية البيئة المحلية حيث إننا نجد العديد من الألفاظ التي تتميز بدلالات محدّدة تعبّر عن لسان بيئة تلاقحت عندها العديد من الحضارات كالعربية. والبربرية، والأعجمية، وهذا القول يذكرنا بالاحتكاك الحضاري الذي كان بين الثقافة الإسلامية والفارسية، وغيرها من ثقافات بلدان الشرق، الأمر الذي جعلنا نقول، أحياناً، عن بعض الألفاظ في لغتنا العربية: إنّها ممنوعة من الصرف للعلمية والعجمة، أو فارسيٌّ معرّب، وهكذا الحال هو ثابت وموجود في ثقافة الأندلسيين، فالباحث في معاجم اللغة قد لا يجد بغيته إذا رغب في معرفة معاني ودلالات تلك الألفاظ التي لها مذاق أندلسي، ولا مثيل لها في الموروث الثقافي العربي ومنها، على سبيل المثال، ما يتعلق بالمعجم الفلاحي، والسياسي، والحربي والحرفي، والموسيقي وغيرها. وهذا أمر يدعو الباحثين الجادّين، والمهتمين بقضايا الأدب الأندلسي إلى استقراء هذه الأدلاء التي تقود إلى استيعاب المضامين، والتفاعل مع النص وسبر أغواره.

المصادر والمراجع

- الاتجاه الإسلامي في الشعر الأندلسي في عهد ملوك الطوائف والمرابطين، منجد مصطفى بهجت، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط: 1973م.
- أدب السياسة والحرب في الأندلس، من الفتح الإسلامي إلى نهاية القرن الرابع الهجري، علي لغزيوي، مكتبة المعارف الرباط، د.ت.

- الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، أبو العباس أحمد بن خالد الناصري، تح جعفر الناصري، ومحمد الناصري، دار الكتاب، الدار البيضاء 1954م.
- أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلام، لسان الدين بن الخطيب، تح أحد مختار العبادي، ومحمد إبراهيم الكتاني، القسم الثالث، دار الكتاب، الدار البيضاء المغرب 1973م.
- الأندلس في نهاية المرابطين ومُستهَلّ الموحدين عصر الطوائف الثاني، عصمت عبد اللطيف دندش، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1988م.
- الأنيس المطرب بروض القرطاس، في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، لابن أبي زرع، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط 1973م.
- البيان المغرب في أخبار الأندلس، والمغرب، لابن عذاري المراكشي قسم الموحدين، تح محمد إبراهيم الكتاني وآخرين، دار الثقافة للطباعة والنشر، الدار البيضاء المغرب، ط1، 1985.
- التاريخ الدبلوماسي للمغرب، عبد الهادي التازي، مطبعة فضالة، المغرب 1986م.
- جيش التوشيح، لسان الدين بن الخطيب، تح ناجي وماضور، تونس 1967م.
- الحلّة السِّيراء، لابن الأبار، تح حسين مؤنس، الشركة العربية للطباعة والنشر القاهرة، ط1، 1963م.
- الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية، مؤلف أندلسي من أهل القرن الثامن الهجري، تح سهيل زكار، وعبد القادر زمامة، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، 1979م.

وقيل: مؤلف الكتاب ابن سمَّاك العاملي، انظر: ندوة التراث الحضاري المشترك بين إسبانيا والمغرب. غرناطة 21 ـ 23 أبريل 1992م، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية من مقال للدكتور محمد بن شريفة: 32.

- حلية الفرسان وشعار الشجعان، لعلي بن عبد الرحمن بن هذيل الأندلسي، تح وتعليق محمد عبد الغني حسن، دار المعارف للطباعة والنشر، القاهرة: 1951م.
- دراسات وبحوث في تاريخ المغرب والأندلس، أمين توفيق الطيبي، الدار العربية للكتاب، ليبيا تونس 1984م.
- الدولة الموحدية بالمغرب في عهد عبد المؤمن بن علي، عبد الله علي علام، دار المعارف، القاهرة 1971م.
- ديوان البحتري، شرح وتعليق محمد التونجي، دار الكتاب العربي، بيروت ط1، 1994م.
- ديوان ابن حمديس، تح إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د.ت.
- ديوان ابن خفاجة، تح السيد مصطفى غازي، مطبعة دار المعارف بمصر، 1960م.

- ديوان ابن درّاج القسطلي تح محمود علي مكي، المكتب الإسلامي، بيروت ط2، 1389هـ.
- ديوان ابن زيدون ورسائله، تح علي عبد العظيم، دار نهضة مصر، د.ت.
- ديوان ابن سهل، دراسة وتحقيق يسرى عبد الغني عبدالله، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1988م.
- ديوان ابن عبد ربه، تح محمد رضوان الداية، دار الفكر، دمشق، ط2، 1987م.
- ديوان المعتمد بن عباد، جمع وتحقيق، رضا حبيب السويسي، الدار التونسية للنشر، 1975م.
- الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، لابن بسام، تح إحسان عباس، الدار العربية للكتاب، ليبيا تونس، 1975م.
- رسائل ابن أبي الخصال، تح محمد رضوان الداية، دار الفكر، دمشق، ط1، 1987م.
- رسائل موحدية من إنشاء كتاب الدولة المؤمنية، ليفي بروفنسال، المطبعة الاقتصادية الرباط، د.ت.
- زاد المسافر وغرّ محيّا الأدب السّافر، لأبي صفوان بن إدريس. أعدّه وعلّق عليه عبد القادر محداد، دار الرائد العربي بيروت، 1980م.
- الزلاقة بقيادة يوسف بن تاشفين، شوقي أبو خليل، دار الفكر ط1، 1979م.
- الشعر الأندلسي في عصر الطوائف، هنري بيريس، ترجمة الطاهر أحمد مكي، دار المعارف بمصر، ط1، 1988م.
- العقد الفريد، لابن عبد ربه الأندلسي، شرح وترتيب أحمد الزّين، وإبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت 1983م.
- عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس، القسم الأول والثاني، محمد عبد الله عنان، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط1، 1964م.
- قلائد العقيان، لابن خاقان، تح محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، 1990م.
- الكامل في التاريخ لابن الأثير، دار صادر بيروت، 1966م.
- كتاب التشبيهات من أشعار أهل الأندلس، لابن الكتاني، تح إحسان عباس، دار الثقافة بيروت، د.ت.
- لسان العرب، ابن منظور، دار صادر بيروت، د.ت.
- معجم البلدان، ياقوت الحموي، دار صادر، دار بيروت، 1957م.
- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ط2، د.ت.
- المقتبس لابن حيان، دار الكتاب اللبناني، بيروت ط3/ 1967م.

- المقدمة لابن خلدون، دار الكتاب اللبناني بيروت، ط3، 1967م.
- المنّ بالإمامة، لابن صاحب الصلاة، تح عبد الهادي التّازي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط3، 1987م.
- نفاضة الجراب في علالة الاغتراب، لسان الدين بن الخطيب، تقديم وتحقيق السّعدية فاغية، ط1، 1989م.
- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، المقري التلمساني، تح إحسان عباس، دار صادر بيروت، 1988م.
- الوثائق السياسية والإدارية في الأندلس وشمال أفريقيا، محمد ماهر حمادة، مؤسسة الرّسالة بيروت، ط2، 1986م.
- وفيات الأعيان وأنباء الزّمان، لابن خلكان، تح إحسان عباس، دار صادر بيروت، د.ت.

المجلات والدوريات:

- حمام الزّاجل بريد العرب، جليل العطية، صحيفة الشرق الأوسط العددان: 6172 ـ 6173 ـ 22/ 23 أكتوبر 1995م.
- صور لحياة الحرب والجهاد في المغرب والأندلس، أحمد مختار العبادي، مجلة البيئة، العدد: 9، السنة الأولى: 1963م.
- الموحدون سادة البحار، محمد أحمد الغربي، مجلة دعوة الحق، العدد 10، السنة 14، 1972م.



د. زهير غازي زاهد
كلية الآداب ـ جامعة الفاتح

تمهيد

كان لهذه القصيدة ذيوع وانتشار بين الناس، إذ اعتقدوا أنها تحتوي على الاسم الأعظم، فما قرأها أحد وتوسل بنية صادقة وقلب متحرق إلاّ استجيب دعاؤه ولبّى الله مطلبه. وأكثر من ذكرها من القدامى يميل إلى أنها من نظم الفقيه العارف أبي الفضل يوسف بن محمد بن يوسف المعروف بابن النحوي التوزري المتوفى 513هـ. وهو من أصحاب الاجتهاد في الفقه ومن أصحاب الكرامات كما سيأتي في ترجمته.

روى تاج الدين السبكي عن كتاب «الغرة اللائحة» لأبي عبد اللّه محمد بن علي التوزري المعروف بابن المصري: «إن هذه القصيدة لأبي الفضل يوسف بن محمد النحوي التوزري. قال: وذلك أنّ بعض المتغلبين عدا على أمواله وأخذها فبلغه ذلك، وكان بغير مدينته «توزر»، فأنشدها فرأى ذلك الرجل

في نومه تلك الليلة رجلاً في يده حربة وقال له: إن لم تردّ على فلان أمواله قتلتك بهذه الحربة، فاستيقظ مذعوراً وأعاد عليه أمواله. قلت: وكثير من الناس يعتقد أن هذه القصيدة مشتملة على الاسم الأعظم؛ لأنه ما دعا بها أحد إلا استجيب له. وكنت أسمع الشيخ الوالد ـ رحمه الله ـ إذا أصابته أزمة ينشدها»[1] لكنه حين يعرض لحياة أبي طاهر المحلّي[2] وروايته لكرامة من كرامات العارف أبي عبد اللّه القرشي محمد بن أحمد بن إبراهيم الأندلسي المتوفى 590هـ عن الحافظ أبي الحسين محمد بن العطار القرشي الفقيه قال في نهاية الحكاية: «والقرشي هذا من كبار العارفين وهو صاحب القصيدة المسماة «بالفرج بعد الشدة» المجرَّبة لكشف الكروب، وأولها:

اشــتــدّي أزمــة تــنــفــرجــي قــد آذن لــيــلــك بــالــبــلــج»[3]

وقد جاء في شرح الشيخ زكريا الأنصاري الشافعي المتوفى 926هـ القصيدة المنفرجة المسمى «الأضواء البهجة في إبراز دقائق المنفرجة» ما نصه: «فهذا ما اشتدت إليه حاجة المتفهِّمين للمنفرجة قصيدة الإمام العلامة البحر الحبر الفهامة العارف بالله تعالى أبي الفضل يوسف بن محمد بن يوسف التوزري الأصل، المعروف بابن النحوي، على ما قاله العلامة أحمد بن أبي زيد البجابي شارحها أو أبي عبد اللّه محمد بن أحمد بن إبراهيم الأندلسي على ما قاله العلامة تاج الدين السبكي في طبقاته مع نقله الأول عن أبي عبد اللّه محمد بن علي التوزري المعروف بابن المصري»[4].

وقد رجّح حاجي خليفة أنها لابن النحوي التوزري قائلاً: «القصيدة

---

(1) طبقات الشافعية الكبرى 5/ 25.

(2) أبو طاهر المحلي محمد بن الحسين بن عبد الرحمٰن الأنصاري خطيب جامع مصر، العتيق وهو جامع عمرو بن العاص قدم من المحلّة إلى مصر، وتفقه بها على جلة العلماء. اشتهر علمه وعمله حتى صار شيخ الديار المصرية. كان مولده (554هـ) وتوفي في السابع من ذي القعدة 633هـ بمصر ودفن في سفح المقطم، فكان يوم وفاته مشهوداً في مصر. وقبره مشهور بإجابة الدعاء عنده، والناس يقصدونه لذلك كما ذكر تاج الدين السبكي. [انظر طبقات الشافعية الكبرى 5/ 20 ـ 24.

(3) طبقات الشافعية الكبرى 5/ 24.

(4) شرح الشيخ الأنصاري ورقه 71 وانظر القصيدة المنفرجة ـ محمد بوذينة ص69.

المنفرجة لأبي الفضل يوسف بن محمد بن يوسف التوزري المعروف بابن النحوي المتوفى 513هـ[5]. لكنه قال بعد ذلك: «وقيل لأبي الحسن يحيى بن العطار القرشي الحافظ والأول أرجح» وفي هذه الرواية وَهْمٌ في موضعين: أوّلهما اسم العطار القرشي الذي ذكره السبكي أنه الحافظ أبو الحسين محمد بن العطار الذي روى كرامة العارف أبي عبد اللّه القرشي الأندلسي الذي سبق ذكره في شرح الأنصاري ناقلاً عن السبكي، والوهم الآخر أنّ هذا الأخير أي القرشي الأندلسي هو الذي نسبت إليه القصيدة المنفرجة لا ابن العطار كما وهم حاجي خليفة أونساخ كشفه.

لقد اتفق الرواة وشراح القصيدة ومُخَمِّسوها على ترجيح ابن النحوي التوزري، ومنهم من لم يذكر غيره، وبعضهم روى القصيدة مُعنْعَنَةً عن شيوخه كما كان في شرح الشيخ علاء الدين البصروي الدمشقي في شرحه المسمى «السريرة المنزعجة لشرح القصيدة المنفرجة»[6] وممن رواها له أيضاً وخَمَّسها الشيخ عبد اللّه بن نعيم القرطبي المتوفى 636هـ بقسنطينة[7] وكذا الشيخ ابن الشباط التوزري المتوفى 684هـ، وله تخميس عليها أيضاً سماه «عجالة الروية في تسميط القصيدة النحوية»[8].

لقد لقيت القصيدة المنفرجة عناية واسعة في المشرق والمغرب فعارضها شعراء وخمسها آخرون وشرحها علماء فعرف من تخميساتها حوالي التسعة ومن شروحها حوالي ثلاثة وثلاثين شرحاً. ذكرت مخطوطاتها في تاريخ الأدب العربي لبروكلمان 5/ 110 ـ 111 وتوزعت ما بين المكتبة الوطنية بتونس ودار الكتب المصرية والظاهرية بدمشق التي آلت إلى مكتبة الأسد ومكتبة الحرم المكي بمكة المكرمة.

---

(5) كشف الظنون 1366.

(6) نشر هذا الشرح بوذينة في كتابه القصيدة المنفرجة ص39.

(7) انظر عنوان الدراية لأبي العباس الغبريني ص325.

(8) انظر القصيدة المنفرجة لمحمد بوذينة ص134.

ابن النحوي التوزري[9]
433 ـ 513هـ ـ 1041 ـ 1119م

هو أبو الفضل يوسف بن محمد بن يوسف المعروف بابن النحوي التوزري التلمساني، ولد بتوزر في حدود 433هـ، وتوزر من المدن التونسية. قال عنها ياقوت: مدينة توزر في أقصى إفريقية، ووصفها بالعمارة وكثرة النخيل والبساتين[10].

أخذ الفقه والحديث على كبير علماء توزر في عصره أبي زكريا عبد اللّه بن محمد الشقراطيسي، ورحل إلى صفاقس للأخذ على شيخ الفقهاء في عصره أبي الحسن اللخمي، فقرأ عليه التبصرة وصحيح البخاري، وأخذ أصول الفقه وعلم الكلام على الشيخ المازري، وكان من الأعلام في عصره أيضاً. تكامل علمه وظهرت جهوده في مجالات عدة. فكان شاعراً مجيداً كشيخه الشقراطيسي، وكان متفقّهاً يميل إلى الاجتهاد كشيخه المازري، وقد ذكر السيوطي قول السلفي: إنه أقرأ النحو وأخذه عنه أبو محمد عبد اللّه بن سليمان التاهرتي[11].

لقد لقي ابن النحوي المتاعب في حياته والمقاومة من الفقهاء ورؤساء عصره، ؛ إذ كان أغلب فقهاء المغربين الأوسط والأقصى في عهد المرابطين ينفرون من علم الكلام وأصول الفقه، وابن النحوي بعد استكماله علمه عاد إلى بلده توزر ثم غادرها متجولاً بين مدن الجزائر والمغرب الأقصى يدرّس النحو والفقه والأصول وعلم الكلام. ففي فاس درّس اللمع في أصول الفقه للشيرازي عام 494هـ وكذا درّس علم الكلام، وله بفاس شعر جميل منه[12]:

---

(9) نيل الابتهاج بتطريز الديباج لأحمد التنبكتي 622، البستان لابن مريم 299 طبقات الشافعية الكبرى للسبكي 5/ 20.. بغية الوعاة 2/ 26، الأعلام للزركلي 8/ 247 القصيدة المنفرجة ـ محمد بوذينة 16..

(10) معجم البلدان 2/ 57.

(11) بغية الوعاة 2/ 262.

(12)

يا فاس منك جميع الحسن مسترق   وساكنوك أهنيهم بما رُزِقوا
هذا نسيمك أَمْ رَوْحٌ لراحتنا   وماؤك السلسل الصافي أمْ الوَرِقُ
أرض تخللها الأنهار داخلها   حتى المجالس والأسواق والطُّرُقُ

كما درّس الأصول في سجلماسة فأمر ابن بسام وهو أحد رؤساء البلد بطرده من المسجد قائلاً: هذا يريد أن يدخل علينا علوماً لا نتعارفها، فدعا عليه الشيخ فمات في اليوم الثاني[13]. وكان التوزري متأثراً بتعاليم أبي حامد الغزالي الصوفية الفلسفية المتقيدة بالأصول، وكان شديد الاعتزاز بكتاب الغزالي (إحياء علوم الدين) وعندما أفتى قاضي قرطبة ابن حمدين بإحراق الإحياء للغزالي تابعه طائفة من الفقهاء الرسميين بالأندلس والمغرب الأقصى على فتواه، وانصاع الأمير المرابطي علي بن يوسف بن تاشفين لرأي الفقهاء فأصدر أمره بجمع نسخ الإحياء لإحراقها، كتب إليه ابن النحوي معارضاً هذا العمل وأفتى بما يناقض فتوى القاضي ابن حمدين منتصراً للغزالي. وقد كان في رمضان يقرأ كل يوم جزءاً من إحياء الغزالي الذي انتسخه بثلاثين جزءاً[14].

لقد اتفقت كلمة مترجميه على أنه كان من العلماء العاملين الورعين، بارعاً في الفقه وأصول الدين، يميل إلى النظر والاجتهاد مع النزاهة وخوف الله، زاهداً لا يقبل من أحد شيئاً، يعيش مما يأتيه من إيراد ضيعة له بتوزر. كان يظهر تعففه ويقول:

عطاء ذي العرش خير من عطائكم   وسيبُه واسعٌ يُرجىٰ ويُنتظر
أنتم يكدّر ما تعطون منُّكُم   والله يعطي ولا مَنٌّ ولا كَدَر

قال الشيخ أبو القاسم بن الملجوم الفاسي: ورد أبو الفضل فاسَ فلزمه أبي، وحفظ لمع الشيرازي عام أربعة وتسعين وأربعمائة[15] ثم سافر إلى قلعة

(13) نيل الابتهاج 623.
(14) انظر نيل الابتهاج 624، تاريخ الأدب الأندلسي في عصر الطوائف والمرابطين لإحسان عباس ص28، 59، فيه ذكر قضية إحراق كتاب الغزالي وقد أفتى الفقيه أبو الحسن البرجي بعدم رضاه على فعل الحرق إذ أفتى بتأديب محرقها وتضمينه ثمنها أي تغريمه.
(15) نيل الابتهاج 624.

بني حمّاد قرب بجاية[16] على رأس القرن السادس واستوطنها، وأقرأ في جامعها علم الكلام والأصول، فأخذ نفسه بالتقشف ولبس خشن الثياب، وكان يتردد من هناك على مدينة توزر مسقط رأسه لزيارة أهله، وكان ينزل في دارهم، وهي المعروفة باسم خلوة أبي الفضل. ومن القلعة عزم على التوجه إلى أداء فريضة الحج، فكتب إليه أهله من توزر: لمن تركتنا؟ فكتب إليهم بطاقة فيها:

إنّ الذي وجّهتُ وجهي له   هو الذي خلّفت في أهلي

لأنه أرفق مني بهم   وفضله أوسع من فضلي

ويُذكرُ أنّ دعوته كانت مستجابة وُرويت عدة أحداث في ذلك. منها دعوته على قاضي الجماعة الذي أبطل درسه في علم الكلام في الجامع. قال أبو الفضل داعياً عليه: كما تسبّب في إهانة العلم فأرنا فيه العلامة، وخرج فتبعه ولد القاضي وكان له اعتقاد في أبي الفضل، فقال له: ارجع لوالدك لتواريه، فرجع فوجد أباه قتله بعض أعدائه[17].

وشكى إليه بعض أهله الضيق من فراره من حاكم بلده الظالم، ورجاه أن يتوسط له عند الظالم ليأذن له بالرجوع فقال له سأفعل، وتضرع إلى الله في تهجده قائلاً:

لبستُ ثوب الرجا والناس قد رقدوا   وقمتُ أشكو إلى مولاي ما أجدُ

وقلتُ يا سيدي يا منتهى أملي   يا من عليه بِكَشْفِ الضُّرّ أعتمدُ

أشكو إليك أموراً أنت تعلمها   مالي على حملها صبرٌ ولا جلد

وقد مددتُ يدي للضرّ مشتكياً   إليك يا خيرَ من مُدّت إليه يدُ

فاستجيب دعاؤه وقضيت حاجة سائله[18].

---

(16) بجاية مدينة بالمغرب الأوسط تقع شرقي الجزيرة على شاطئ البحر الأبيض المتوسط اختطها الناصر بن علناس أشهر ملك الدولة الحمادية سنة 460هـ وسماها الناصرية باسمه. (عنوان الدراية ص7.

(17) نيل الابتهاج 623.

(18) السابق 624 قال: ونظم منفرجته في ذلك الحين.

وذكر مترجموه أيضاً ما جرى له بفاس مع قاضيها ابن دبّوس إذْ تسبب بمنعه من تدريس الأصول وعلم الكلام. دعا عليه في سجدة بتلك الليلة قائلاً: اللهم عليك بابْنِ دبوس، فأصبح ميتاً[19].

وعند عودته من سفره من حجه أصابته مصيبة من بعض الولاة الجائرين فنظم قصيدته المنفرجة فزالت عنه شدته. قال ابن الشباط[20] التوزري المتوفى 684هـ: كان قد «أنشأها عند شدة نالته فأقشعتها بفضل الله للحين وزالت وعادت الحالة إلى أحسن ما كانت عليه؛ فهي لهذه المزية من أوثق العدة وأوفق أسباب الشدة»[21]. فشاعت لها هذه المزية وعني بها العلماء معارضة وتخميساً وشرحاً.

كانت وفاة ابن النحوي التوزري صاحب المنفرجة بقلعة بني حماد، وهي من أعمال قسنطينة، عن ثمانين سنة في محرم سنة ثلاث عشرة وخمسمائة[22]، وقبره معروف بها أقيمت عليه قبة جميلة على أنقاض تلك المدينة المهجورة التي لم يبق منها سوى بعض الرسوم الصنهاجية، وضريحه معروف باسم «سيدي أبو الفضل».

«عملي في تحقيق نص المنفرجة»

حاولت أن أستخلص نص القصيدة من عدة مصادر بعد اتخاذي الأصل المخطوط في مكتبة دار الكتب الوطنية بتونس في ضمن مجموع رقمه (18547) وخطه مغربي متأخر. كانت عدة أبياتها في المخطوط ثمانية وثلاثين بيتاً بزيادة ثلاثة أبيات على ما ذكره حاجي خليفة في كشف الظنون ص1346، إذْ صرح بأنّ

---

(19) نيل الابتهاج 623.

(20) ابن الشباط التوزري محمد بن علي بن محمد ولد بتوزر 618هـ ولها نشأ وأخذ عن علمائها وتولى فيها القضاء وانتقل إلى تونس فتصدر بجامع الزيتونة ثم عاد إلى مسقط رأسه ينشر علمه في الناس. وكان شاعراً له تخميس لقصيدة ابن النحوي «المنفرجة» توفي 684هـ.
[انظر القصيدة المنفرجة لبوذينة 134].

(21) السابق 23.

(22) نيل الابتهاج 622.

عدة أبياتها خمسة وثلاثون بيتاً، وقد ذكر أسماء مَنْ خَمَّسَها ومَنْ شَرَحَها من العلماء. وبعد نسخها عارضتها بالنصوص الآتية:

1 - تخميس الشيخ عبد الله بن نعيم القرطبي المتوفى 636هـ مخطوطة دار الكتب الوطنية بتونس، وقد نشر نصه في كتاب عنوان الدراية للغبريني ص32..

2 - تخميس الشيخ ابن الشباط التوزري المتوفى 684هـ نشر محمد برذينة بتونس ص134...

3 - النص المذكور في طبقات الشافعية الكبرى لتاج الدين السبكي 5/ 20..

4 - شرح القصيدة للشيخ علاء الدين البصروي الدمشقي المتوفى 905هـ مخطوطة دار الكتب الوطنية بتونس ونشرة بوذينة.

5 - شرح القصيدة المنفرجة للشيخ زكريا بن محمد الأنصاري المتوفى 926هـ وكان قد قابلها على عدة نسخ، وذكر ذلك في أثناء شرحه وصورة من مخطوطتها التي في دار الكتب الوطنية بتونس في حوزتي.

6 - كتاب المقتطفات من فنون المالوف والموشحات - ط القاهرة (د.ت).

لقد وجدت نص القصيدة المخطوط أقرب في عدد الأبيات إلى ما ذكره حاجي خليفة، وأما النص الذي ذكره السبكي في طبقاته فعدة أبياته أربعون، وفي شرح الشيخ البصروي الدمشقي أربعون بيتاً أيضاً على وفق ترقيمنا لأبيات القصيدة ولم يشر إلى زيادة عليها وكذا جاء عدد أبياتها في تخميس الشيخ عبد الله بن نعيم القرطبي. أما الشيخ الأنصاري فقد استغرق شرحه الأبيات الأربعين ثم قال: «وإنما اقتصرت على ما ذكر لكون الناظم أشار إليه.. وفي نسخة بدل «الخلج: الثلج» وبعد شرحه البيت الأربعين ذكر سبعة أبيات دون شرح، فهو لم يشرحها لاعتقاده زيادتها وإقحامها على الأصل فهي واضحة الوضع في أكبر الظن.

وأما تخميس الشيخ القرطبي فتخميسه يجيء منتظماً إلى أن يصل بالقصيدة لأربعة وأربعين بيتاً، ثم يضيف أربعة أبيات دون تخميس. وأما تخميس ابن

الشباط التوزري فهو يصل إلى الأربعين، ثم يزيد تخميس ثلاثة أبيات واضحة الزيادة والوضع.

وأما نشرة بوذينة وكتاب المقتطفات فنحن نجد القصيدة فيهما تمتد إلى ثمانية وأربعين بيتاً، فهما يضيفان ثمانية أبيات واضحة الوضع دون تحقيق مع جملة من التصحيفات والتحريفات، لقد أثبتُّ ما ظننت أنه الأقرب إلى الصواب تحقيقاً.

هذه قصيدة الشيخ سيدنا الإمام العارف بالله أبو الفضل يوسف بن محمد بن يوسف المعروف بابن النحوي المسماه بالمنفرجة» أعاد الله علينا من بركاته آمين.

1 ـ اشتدّي أزمةُ تنفرجي	قد آذن ليلك بالبَلَجِ
2 ـ وظلام الليل له سُرُجٌ	حتى يغشاه أبو السرج[23]
3 ـ وسحاب الخير له مطر	فإذا جاء الإبّان تجي[24]
4 ـ وفوائد مولانا جمل	لسروح الأنفس والمهج[25]
5 ـ ولها أرج محيي أبداً	فاقصد محيا ذاك الأرج
6 ـ فلربَّما فاض المحيا	ببحور الموج من اللجج
7 ـ والخلق جميعاً في يده	فذوو سعة وذوو حرج
8 ـ ونزولهمُ وطلوعهمُ	فعلى دَرْك وعلى دَرَج[26]
9 ـ ومعايشهم وعواقبهم	ليست في المشي على عوج
10 ـ حِكَمٌ نُسِجَتْ بيد حكمت	ثم انتسجت بالمنتسج

---

(23) في الأصل «أبو الفرج» فأثبت ما في الشروح والتخميسات لظني أنها أقرب.

(24) الإبّان: الوقت والحين.

(25) سبط هذا البيت من الأصل وأضفته من نصوص الشروح والتخميسات.
في تخميس القرطبي «بشروح الأنفس» وفي السبكي «بسروح الأنفس بالمهج».

(26) في السبكي «فإلى درك وعلى درج» وفي شرح الأنصاري كما ذكرت ثم قال: وفي نسخة «فإلى درك وإلى درج».

11 ـ فإذا اقتصدت ثم انعرجت	فَبِمُقْتَصِدٍ وبِمُنْعَرِجِ
12 ـ شهدت بعجائبها حجج	قامت بالأمر على الحجج
13 ـ ورِضاً بقضاء الله حجا	فعلى مركوزته فَعُجِ[27]
14 ـ وإذا انفتحت أبواب هدى	فاعجل لخزانتها ولِجِ[28]
15 ـ وإذا حاولت نهايتها	فاحذر إذ ذاك من العرج
16 ـ لتكون من السُّبّاق إذا	ما جئتَ إلى تلك الفُرَجِ[29]
17 ـ فهناك العيش وبهجته	فلمبتهِجٍ ولمنتهِجِ
18 ـ فهجِ الأعمالَ إذا ركدتْ	فإذا ما هجتَ إذن تهجِ[30]
19 ـ ومعاصي اللّه سماجتها	تزدان لذي الخلق السمج
20 ـ ولطاعته وصباحتها	أنوار صباح منبلج[31]
21 ـ مَن يخطبْ حور الخلد بها	يظفرْ بالحور وبالغنج
22 ـ فكن المرضيّ لها بتقى	ترضاه غداً وتكون نَجِي
23 ـ وأتلُ القرآن بقلبٍ ذي	حَزَنٍ وبصوت فيه شجي[32]
24 ـ وصلاة الليل مسافتها	فاذهب فيها بالفهم وجي
25 ـ وتأمَّلْها ومعانيها	تأتي الفردوس وتنفرج[33]

(27) في شرح البصروي «فعلى مركوزتها».

(28) في الشروح والمخمسات».

(29) السبكي «سرت إلى. . .».

(30) كذا في الأصل، وجاء (تهج) مجزوماً في النصوص الآخر، ولربما جاء على لهجة من يجزم الفعل في جواب (إذا).

(31) هذا البيت غير موجود في الأصل فزدته من الأصول الأخرى. في البصروي والأنصاري، (مبتلج).

(32) في البصروي والقرطبي (ذي حرق).

(33) في البصروي والأنصاري (وتفترج) وجاء الفعل (تأتي) بالياء في كل النصوص والمعطوف (تنفرج) مجزوم على أنه معطوف على جواب طلب (تأتِ).

26 ـ وأشربْ تسنيم مفجَّرها لا ممتزجاً وبممتزج

27 ـ مُدِحَ العقل الآتيهِ هدى وهوى متولٌ عنه هُجِي

28 ـ وكتاب الله رياضته لعقول الخلق بمندرج

29 ـ وخيار الخلق هُداتُهُمُ وسواهمْ مِنْ هَمَجِ الهمج[34]

30 ـ وإذا كنت المِقدام فلا تجزع في الحرب من الرهج

31 ـ وإذا أبصرت منار هدى فأظهرْ فرداً فوق الثبج

32 ـ وإذا اشتاقت نفسٌ وجدتْ ألماً بالشوق المعتلج

33 ـ وثنايا الحُسْنَى ضاحكة وتمام الضحك على الفلج

34 ـ وعياب الأسرار اجتمعت بأمانيها تحت الشرج[35]

35 ـ والرفق يدوم لصاحبه والخرق يصير إلى الهرج

36 ـ صلوات اللّه على المهدي الهادي الناس إلى النهج

37 ـ وأبي بكر في سيرته ولسان مقالته اللهج

38 ـ وأبي حفص وكرامته في قصة سارية الخُلُجِ

39 ـ وأبي عمرو ذي النورين الـ مُستَحْيي المستحيي البهج

40 ـ وأبي حسن في العلم إذا وافىٰ بسحايبه اَلخُلُجِ

انتهت القصيدة المباركة بحمد اللّه وحسن عونه وتوفيقه.

---

(34) في شرح البصروي أو خيار الناس.

(35) في شرح البصروي (وعياب السرقد اجتمعت بأمانتها) وقد روى الأنصاري والسبكي والقرطبي (بأمانتها) أيضاً وروى الأنصاري (تحت السرج).

المصادر والمراجع

- **الأضواء البهجة في إبراز دقائق المنفرجة** ـ الشيخ زكريا الأنصاري ـ مخطوطة دار الكتب الوطنية بتونس ـ نشرة بوذينة.
- **الأعلام** ـ خير الدين الزركلي ـ دار العلم ـ بيروت ط4 1979م.
- **البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان** ـ لابن مريم أبي عبد الله محمد بن محمد ـ بعناية محمد بن أبي شنب ط2 ـ الجزائر 1406هـ.
- **بغية الوعاة** ـ جلال الدين السيوطي ـ تحـ أبو الفضل إبراهيم ـ المكتبة العصرية ـ بيروت.
- **تاريخ الأدب الأندلسي** ـ عصر الطوائف والمرابطين ـ د. إحسان عباس.
- **تاريخ الأدب العربي** ـ كارل بروكلمان ـ دار المعارف بمصر.
- **تخميس ابن الشباط التوزري** نشر بوذينة ـ تونس.
- **تخميس عبد الله بن نعيم القرطي** ـ في ضمن كتاب عنوان الدارية للغبريني.
- **التكملة لكتاب الصلة** ـ ابن الأبار ـ بعناية عزة العطار ـ مكتب نشر الثقافة الإسلامية 1956.
- **جذوة الاقتباس** ـ لأبي العباس أحمد القاضي ـ الرباط 1973م.
- **الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة** ـ ابن حجر العسقلاني ـ مصر 1967.
- **السريرة المنزعجة لشرح القصيدة المنفرجة** ـ الشيخ علاء الدين البصروي الدمشقي ـ نشرة بوذينة ـ تونس.
- **طبقات الشافعية الكبرى** ـ تاج الدين السبكي ـ دار المعرفة ـ بيروت عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المئة السابعة ببجاية ـ أبو العباس الغبريني ـ تحـ عادل نويهض ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت.
- **القصيدة المنفرجة** ـ محمد بوذينة ـ تونس 1994.
- **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون** ـ حاجي خليفة مصطفى بن عبد الله ـ نشر مكتبة المثنى ـ بغداد ـ المقتطفات من فنون المالوف والموشحات ـ القاهرة د.ت.
- **نيل الابتهاج بتطريز الديباج** ـ أحمد التنبكتي ـ إشراف د. عبد الحميد الهرّامة. منشورات كلية الدعوة الإسلامية ـ طرابلس.



د. هاشم بن المهدي الشريف الوداني

سبق أن تحدثنا في الحلقة الأولى عن مؤلفات الشيخ المرحوم الطاهر أحمد الزاوي المتعلقة بالتاريخ الوطني التي عرفناها وزادتنا معرفة بالشيخ، ولا يحسن أن نغفل الإشارة الآن إلى مجموعة الفتاوى التى أصدرها الشيخ الطاهر يوم أن كان مفتياً للديار الليبية، وهذه الفتاوى عبارة عن الإجابات التي أجاب بها الشيخ الطاهر عن الأسئلة التي وردت إليه وهو بدار الإفتاء في طرابلس، وقد تناولت عدداً من القضايا التي كانت تشغل سائليها أو يتلجلج في صدورهم شيء منها، فتوجهوا إلى فضيلته، رحمه الله، طالبين حكم الشرع الذي تستريح إليه النفوس وتطمئن. فلم يألُ الشيخ جهداً، وقام، رحمه الله، تعالى فحمل الأمانة على ثقلها، وأفتى السّائلين مجتهداً ما وسعه الاجتهاد اعتماداً على القرآن الكريم والسنة المطهرة وأقوال العلماء الراسخين والسلف الصالح مصابيح هذه اللأمة الموحَّدة، وأرى أن الوقت قد حان الآن للحديث عن كتب التراث.

لعل أول كتاب من كتب التراث التي نالت عناية الشيخ الزاوي وأعدها للنشر هو كتاب تاريخ أبي عبد اللّه محمد بن خليل غُلبون الطرابلسي الذي سماه «التذكار فيمن ملك طرابلس وما كان بها من الأخيار».

جمع ابن غلبون في هذا السِّفر كل ما عرفه مما يتعلق بطرابلس الغرب من أخبار، وما توالى على حكمها وامتلاكها من دول، وما كان قد وقع فيها من حروب وانتفاضات ضد الطغيان والجور منذ أن عمرت بالإسلام إلى أواسط أيام حكم أحمد باشا القره مانلي[1].

ومن مميزات هذا الكتاب التراجم التي سطرها المؤلف ابن غلبون فيه، وهي تراجم كثيرة للعلماء الطرابلسيين، كما لم يغفل المؤلف ذكر الكثير من المواقع والأمكنة والبلدان وتحديدها، على أن المؤرخ ابن غلبون كان قد وضع كتابه شرحاً للقصيدة التي دفع بها الشيخ أحمد بن عبد الدائم الأنصاري الطرابلسي الذَّمَّ والانتقاص اللَّذَين رمى بهما طرابلس أبو عبد اللّه محمد بن علي بن مسعود الشهير بالعبدري صاحب الرحلة المعروفة باسمه إلى الحج[2].

بقي هذا التاريخ مطموراً بين الكتب في رفوف أو صناديق المكتبات مدة قرنين من الزمان لم يلتفت إليه أحد، ولم ينل من العناية التي يستحقها شيئاً، إلى أن قَيضَ الله تعالى له الشيخ الطاهر الزاويَّ أيام أن كان بالأزهر الشريف طالب علم، وذلك سنة 1348هـ، فدعاه شغفه بالعلم وحبه لوطنه إلى البحث والاتصال برجالات العلم في أرض الكنانة، وشاء الله تعالى أن يعثر على هذا التاريخ لدى علامة عصره المغفور له أحمد تيمور باشا، إذ كانت لديه صورة فوتوغرافية من هذا الكتاب عن أصل مخطوط يرقد في المكتبة الوطنية في باريز[3].

واستعار الشيخ الطاهر تلك الصورة الفوتوغرافية من المرحوم أحمد تيمور وانكب عليها قراءة، ثم استأذنه بعد ذلك في نسخ صورة منها، ومضى بعد ذلك

---

(1) تاريخ الفتح العربي في ليبيا: 6.

(2) تاريخ الفتح العربي في ليبيا: 6.

(3) تاريخ الفتح العربي في ليبيا: 31.

يعد الكتاب للنشر عن هذه النسخة الوحيدة مستعيناً بما في كتب التاريخ على تقويمها وتصحيحها، ثم نشر الكتاب في حلته الجديدة في القاهرة وللمرة الأولى بواسطة المكتبة السلفية ومطبعتها الشهيرة، للمرحوم صاحب الأفضال والأيدي الحميدة الكريمة المعتز بالله محب الدين بن الخطيب الحسيني سنة تسع وأربعين وثلاثمائة وألف من الهجرة المباركة. وسرعان ما نفد الكتاب من السوق وأصبح نادراً عز على كثير من المهتمين وجوده، إلى أن يسّر الله سبحانه أسباب طبعه لمحققه الشيخ الطاهر للمرة الثانية، بعد أن أعاد المحقق النظر فيه واستكمل ما كان فيه من نقص بفضل ما تيسّر له وأتيح من الاطلاع على المصادر التاريخية الكثيرة التي لم تكن بيده أول مرة، وكذلك بعد أن تمكن من الاطلاع على نسخة للكتاب مخطوطة، كانت محفوظة بخزانة مكتبة الأوقاف بجامع سيدي حمودة الذي أصبح أثراً بعد عين في ميدان الشهداء بطرابلس.

وتمتاز هذه الطبعة الثانية لكتاب التذكار بأنها قد صارت أكمل وأوثق، حيث إن شيخنا الزاوي قد استدرك ما فاته أو سها عنه في طبعة الكتاب الأولى، وقد نبه على كل ذلك كديدنه دائماً، عليه شآبيب الرحمة والرضوان كفاء ما قدم لأمته والتراث، وقد تولت مكتبة النور بطرابلس نشره في هذه الطبعة الثانية المنقحة سنة ست وثمانين وثلاثمائة وألف للهجرة المباركة.

وأما كتاب النهاية في غريب الحديث والأثر فقد تعاون على نشره محققاً المرحومان العالمان الشيخ الطاهر أحمد الزاوي والشيخ محمود محمد الطناحي، وقد طبعته لهما دار إحياء الكتب العربية الشهيرة في عالم نشر التراث والكنوز من مؤلفات الأجداد، وهي ملك للمرحوم عيسى البابي الحلبي وشركاه، وكان نشر الكتاب في سنة ثلاث وثمانين وثلاثمائة بعد الألف من هجرته المباركة ﷺ.

هذا وقدم المحققان الثبتان لهذا الكتاب النفيس في هذه الطبعة الأولى المحققة بما يغني ويزيد، ولم يغفلا أن يستعرضا في مقدمتهما جهود العلماء السّابقين الذين عنوا بالتأليف في هذا الفن أي شرح غريب الحديث الشريف، وذلك منذ بداية التأليف في هذا الفن المبارك، وقد كانت بدايات التأليف فيه

بداية متواضعة كما تقضي بذلك نواميس الحياة، وذلك على يدي أبي عبيدة معمر بن المثنى، إلى أن وصلت ما وصلته من الشمول والعمق والدقة على يدي مؤلف النهاية نفسه ابن الأثير الجزري، ولم يغب عن المحققين رحمهما الله أن يلفتا الأنظار إلى مدى ما استفاده ابن الأثير من مؤلفات العلماء الذين كتبوا في هذا العلم قبله، وإن كان ابن الأثير قد أربى عليهم، الأمر الذي أحل كتاب «النهاية في غريب الحديث والأثر» المنزلة الرفيعة، والنهاية التي يمكن أن يتوق إليها أفذاذ رجال هذا العلم[4]. ومضى المحققان في الحديث عن ابن الأثير وكيف أنه لم يكتف بالمادة اللغوية كما قد يتوقع البعض في شرحه لغريب الحديث والأثر للصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين، بل لقدت تعدّى ذلك إلى مناقشة المسائل الفقهية، محاولاً جهده التوفيق بين الأحاديث التي تبدو ظاهرياً متعارضة، كل هذا بتركيز وإيجاز غير مخل، حتى ليبدو وكأنه لم يشأ أن يترك قولةً لقائل في هذا الميدان[5].

وهكذا فقد توقفت جهود المجتهدين من أرباب هذه الصناعة والعلماء من بعده عند التذييل والاختصار لكتاب ابن الأثير «النهاية في غريب الحديث والأثر» كما يقول المحققان. ولقد شغف العلماء بهذا الكتاب وطار ذكره بينهم الأمر الذي حدا بأبي الفداء إسماعيل ابن محمد الحنبلي إلى أن ينظمه شعراً[6].

وتعد النهاية في غريب الحديث والأثر من الكتب المحظوظة، فقد هيأ الله تعالى جَدُّه، لها عالمين من متمرسي التحقيق الذين أحبوا التراث وحدبوا عليه وانقطعوا للعمل في ميدانه دراسة وتحقيقاً، ونشر النفع للناس وإثراء الحياة الفكرية. وكان المحققان من التواضع والأمانة العلمية في المنزلة اللائقة بهما كعالمين، حيث مضيا ينبهان على الطبعات السَّابقة للنهاية، بينا أنهما قد اتخذا من الطبعة العثمانية التي ظهرت سنة إحدى عشرة وثلاثمائة وألف هجرية أصلاً

(4) تاريخ الفتح العربي في ليبيا: 276 ـ 277.

(5) تاريخ الفتح العربي في ليبيا: 11.

(6) تاريخ الفتح العربي في ليبيا: 12.

إلى جانب مخطوط واحد من النسخ الخطية الكثيرة الموجودة من كتاب النهاية بدار الكتب المصرية العامرة، كما أوضحا أنهما قد استفادا الشيء الكثير من التقييدات، وما يوجد بين النسخ من فروق كانت مثبتة بهامش هذه الطبعة العثمانية[7]. كما كان المحققان حريصين على أن يَعْزُوَا كل شيء إلى مكانه وأهله كما يقضي بذلك المنهج العلمي والأمانة التي عرف بها المحققان في جميع أعمالهم، كما أثبتا أيضاً أنهما قد اعتمدا في التحقيق على نسخة خطية لكتاب الغريبين للهروي وقد كانت محفوظة هي الأخرى بدار الكتب المصرية، وتتكون من ثلاثة مجلدات تحت رقم (55 لغة تيمور) وذلك إلى جانب الفائق في غريب الحديث لجار الله الزمخشري، مع اعتبار ما جاء في معجم لسان العرب للعلامة جمال الدين بن منظور نسخة من النهاية لابن الأثير، وأثبتا ما كان بينهما من فروق، مع اعتبار ما جاء من أحاديث في معجم تاج العروس للزبيدي[8]، وهو المعجم الذي جمع أجل ما في النهاية من أحاديث.

هذا وإن من ينظر في هذا الكتاب في نشرته المحققة العلمية هذه يدرك الجهد الذي بذله المحققان الثبتان، رحمهما الله تعالى، وذلك لكي يضعا بين أيدي العلماء والطلاب هذا الكتاب النفيس مضبوطاً سليماً من الأخطاء، وفي الحلة التي تليق بمثل هذا العلم الشريف، أجزل الله تعالى لهما الثواب.

وهذا عمل كبير جليل آخر وليس الأخير من أعمال العلامة الشيخ الطاهر أحمد الزاوي، تحمل أعباء النهوض به وحده متطوعاً خدمة للعلم وأهله، وهو «ترتيب القاموس المحيط على طريقة المصباح المنير للفيومي وأساس البلاغة لجار الله الزمخشري رحمه الله تعالى.

والقاموس المحيط كما لا يخفى على العلماء من أصحّ المعاجم التي تمّ وضعها في لغة الضاد من حيث النقل والسّعة في المواد اللغوية، وقد حفل به

(7) تاريخ الفتح العربي في ليبيا: 23.

(8) تاريخ الفتح العربي في ليبيا: 30.

وأشاد علماء اللغة في كل زمان وأَحَلُّوه المنزلة الرفيعة اللائقة به، ويتجلى بعض هذا فيما وضع له من شروح واستدراكات وتعليقات، ورغم هذا فقد ظل هذا المعجم في هذا العصر المتأخر بعيداً عن الدخول في ميدان الاستعمال من طرف الشداة خاصة اللهم إلا ما ندر، وذلك بسبب ما اختار له مؤلفهُ من ترتيب للكلمات على الحروف الأصلية، والضرب صفحا عن الزوائد من الحروف، وزاد من صعوبة استعمال هذا المعجم القيم أن المؤلف لم ينته عند حد الترتيب على الحروف الأصلية للكلمة وإهمال الزوائد بل زاد على ذلك أن جعل المواد اللغوية في القاموس مرتبة على آخر حروف الكلمات، وهو ما يجعل التمييز بين الحروف الأصلية والزوائد عسيراً على المبتدئين وغير المتخصّصين[9]. هذا ما استشعره المرحوم الشيخ الطاهر أحمد الزاوي، فندب نفسه الكريمة المعطاءة للقيام بهذا العمل الذي ناءت به العصبة وتجنبته الجماعة، وهكذا فقد استطاع بتوفيق من الله وبما أوتيه من علم وإيمان وصبر ودأب أن يبعث الحياة زخّارة في هذا المعجم العربي، فأصبح في ميدان العمل العلمي اليوم بين أيدي الطلاب والعلماء على السّواء، وأصبح استعمال هذا القاموس الميحط سهلاً ميسوراً أغنى الكثيرين عن اللجوء إلى غيره من المعاجم العربية القديمة والحديثة، ولقد سلخ الشيخ الطاهر الزاوي من عمره في هذا العمل المضني عشرين حولاً، لعل مؤلف القاموس الفيروزآبادي لم يستغرقها في تأليف معجمه.

ومما يدعو للإكبار أن الشيخ الطاهر الزاوي لم يكتف بهذا الجهد الذي بذله في ترتيب القاموس المحيط على الحروف الأصلية، ولكنه أراد للطلاب ولأوائل الشداة أن يستفيدوا من هذا المعجم الزخّار علماً ولغة، فمضى يختار من هذا القاموس الكبير الواسع معجماً صغير الحجم يسير الحمل كثير الفائدة ينجد الملهوف ويسد حاجة المتعجل ويزوده بما يحتاجه، وربما أغراه بالعودة إلى القاموس المحيط الكبير، وهكذا أصبح هذا المعجم في أيدي الطلاب وفي

(9) جهاد الأبطال في طرابلس الغرب:

المدارس والبيوت وفي المكاتب أيضاً، هذا وقد طبع مختار القاموس المحيط مرات عديدة نظراً للحاجة إليه والإقبال عليه، وقبله كان قد طبع ترتيب القاموس المحيط في أربعة مجلدات كبار، كانت الطبعة الأولى بواسطة مطبعة الاستقامة بالقاهرة وذلك سنة ثمان وسبعين وثلاثمائة وألف هجرية.

رحم الله الشيخ الطاهر أحمد الزاوي، ورحم كل الذين مضوا معه من إخوانه وأصدقائه الذين ساهموا معه بأموالهم ونصحهم وحدبهم، حتى يرى هذا المعجم العربي الشائق النور في ترتيبه البديع الجديد وبثوبه القشيب الجذاب، وصدق الله العظيم: ﴿وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ اللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا﴾ وهذا كتاب آخر من كتب التراث العربي التي أولاها شيخنا المرحوم الطاهر الزاوي كريم عنايته، أَعْني كتاب الكشكول وما أدارك ما الكشكول! للعلامة الشيخ بهاء الدين العاملي المتوفى سنة إحدى وثلاثين بعد الألف من الهجرة الميمونة.

يعد كتاب الكشكول من أفضل ما كتب في الأدب العربي حيث جمع ضروباً من الفنون الأدبية ورقيق الأشعار وطريف الأخبار ما لم يضمه مؤلف غيره، وذلك بفضل ما امتاز به مؤلفه بهاء الدين العاملي من سعة علم وشمول معرفة ورحابة أفق وصفاء طبع وسمو ذوق، وهذا ما جعله يتخيّر مادة كتابه فجاءت أمشاجاً تروق نفس القارئ وتسرّي عنه من الهموم كما تريح قلب المكلوم، وقد تمكن العاملي من أن يتجنب ما أورده في كتاب المخلاة قبله، وهذه، لا ريب، ميزة تميزت بها الذاكرة الفذة للعاملي، فإنك لا تكاد تقف، في الكشكول على شيء مما جاء به في كتابه المخلاة.

هذا وقد رأينا عالمنا الشيخ الطاهر يعتمد في نشره وتحقيقه لهذا الكتاب على النسخة المطبوعة بالمطبعة الأميرية سنة ثمان وثمانين ومائتين وألف هجرية، ومضى يقابلها على النسخة الخطية المحفوظة بدار الكتب المصرية، ويثبت ما كان بها من زيادات ويصلح ما وقع من الأخطاء، وزاد فرتب كتاب الكشكول، ووضع له أرقاماً تميز ما كان من التداخل بين المواضيع والفقرات،

كما أزال بعض ما في الكلمات من الإبهام، حيث ضبط مواضع الاشتباه بالحركات، فلم تعد مواضيعه ولا معانيه غائمة ولا غامضة بل سهلة واضحة مستقيمة.

ولم يخل كتاب الكشكول من التعليق كلما كانت هناك حاجة لذلك، وبما لا يثقل النصوص أو يصرف القارئ[10]. كذلك رأينا المحقِّق ينبه على ما كان بين النسخ من الاختلاف، ويضع العناوين لكثير من المواضيع في الكشكول وقد كان خلواً منها، ولم يغفل المحقق عن الفهارس التي تيسر الانتفاع من الكتاب، وهي وإن لم تكن وافية وشاملة كما اعتاد أن يصنع كبار محققينا، فهي مساعدة ومنجدة إلى حد ما.

وبهذا ظهر هذا الكتاب ولأول مرة إلى القراء كاملاً غير ناقص في طبعة أنيقة فاخرة مضبوطة، وضم ما كان مفرَّقاً بين النسخ من الزيادات التي تعادل ثلث الكتاب. أما نشر هذا الكتاب فقد تولته دار إحياء الكتب العربية للسيد عيسى البابي الحلبي الذائعة الصيت وشركاه، سنة ثمانين وثلاثمائة وألف هجرية، وجاء الكتاب في جزئين كبيرين.

ديوان البُهلول: وهذا سفر فريد من كتب التراث العربي الليبي، وهو ديوان الفقيه المحدِّث العالم الشهير والشاعر الصوفي سيدي أحمد البُهلول بن حسين، وكان مولد هذا الشيخ بطرابلس الغرب، رحل البهلول إلى مصر طلباً للعلم فتلقى على جلة من علماء الأزهر آنذاك من أمثال الشيخ أحمد البشبيشي والشيخ محمد الخرشي، والعلامة الشيخ عبد الباقي الزرقاني المتوفى سنة تسع وتسعين وألف هجرية، وغير هؤلاء من السادة العلماء الذين تصدروا للتعليم في الأزهر الشريف ذلك الزمان... ممن كانت تشد إليهم الرحال، رحمهم الله ورحم تلك الأيام النضرة. عن أولئك أخذ البهلول اللغة والنحو والصرف

(10) جهاد الأبطال في طرابلس الغرب: 533.

والأصول والقراءات والزهد والتصوف قبل أن يعود إلى مسقط رأسه طرابلس. واشتغل البهلول بعد عودته بإفشاء العلم، فأخذ عنه الجمع الغفير في المشرق والمغرب[11]، وقد كانت وفاته، رحمه الله، في بلده طرابلس الغرب ليلة السبت الثاني من شهر رجبٍ الأصم سنة ثلاث عشرة ومائة وألف هجرية[12].

هذا وديوان شخينا أحمد البهلول الذي عني الشيخ الطاهر الزاوي بإخراجه محققاً للناس، هو تخميس للقصيدة العياضية. أما عمل الشيخ البهلول فإنه يتلخص في إضافة ثلاث شطرات لكل بيت من أبيات القصيدة العياضية، وبذا صار البيت من القصيدة العياضية يتكون من خمس شطرات: الثلاث الأولى من تخميس البهلول والاثنتان الأخريان من العياضية.

هذا وقد جعل الشاعر العشرة الأبيات الأولى من قافية كل حرف غزلاً في مُحبّه، وأما العشرة الأخيرة فقد جعلها مدحاً في النبي محمد صلى الله تعالى عليه وآله وصحبه وسلم. هذا على أن شاعر العياضية قد التزم بأن يبدأ كل بيت من أبيات القصيدة بحرف القافية وأن يختمه بها، لكن شيخنا أحمد البهلول لم يلزم نفسه بشيء من هذا، واكتفى، أوسع له الله، بأن بدأ تخميس البيت الأول من القافية بحرف القافية. وقد جاءت القصيدة محكمة النسج واضحة العبارة، والألفاظ سليمة لا عيب فيها الأمر الذي يجعل التمييز بين الأصل والتخميس عسيراً على الكثيرين.

أما الشيخ الطاهر الزاوي فقد بذل غاية الجهد المحمود في تحقيق هذا الأثر النفيس وإخراجه مبرّأً من العيوب سليماً من المآخذ، فشكل ألفاظه وشرح غوامضه وذلّل بذلك كثيراً من الصعاب التي كانت تحول بين القراء والاستفادة من هذا الأثر الأدبي الخالد، وغير خاف ما كان من الصلة الوثقى بين هذا الأثر وبين العامة من الناس وخاصتهم من الليبيين على وجه الخصوص. فإن الناس

(11) جهاد الأبطال في طرابلس الغرب: 533.

(12) أعلام ليبيا: 7.

في بلادنا يعكفون على قراءته في شهر ربيع الأول حيث مولد النبي عليه الصلاة والسلام في اليوم الثاني عشر من ذات الشهر الأنور، وقد كانت مساجد هذه المدينة البيضاء قديماً تعمر به[13].

وقد سبق أن طبع ديوان البهلول قبل هذه الطبعة المحققة ثلاث مرات؛ طبع في بومباي سنة ثلاث عشرة وثلاثمائة وألف هجرية. وطبع في مصر مرتان الأولى سنة إحدى عشرة وثلاثمائة وألف هجرية، والثانية سنة تسع وأربعين وثلاثمائة وألف هجرية.

وقد تولت طبع هذه النسخة المحققة من الكتاب مكتبة القاهرة سنة ست وثمانين وثلاثمائة وألف هجرية.

ومما يلاحظ أن الشيخ الطاهر الزاوي المحقق لهذا الديوان قد أغفل الحديث عن الأصول التي اعتمدها في تحقيق هذا الأثر العلمي الأدبي، النفيس خلاف ما اعتاده في تحقيقه لكتب التراث، وهو ما يرجح الظن بأنه قد اعتمد في تحقيقه لهذا الديوان على النسخ المطبوعة، التي سبقت الإشارة إليها والتي لم تحقق من قبل.

وهذا الكتاب أيضاً من كتب التراث العربي الإسلامي الليبي وأعني به كتاب «الضوء المنير المقتبس في مذهب الإمام مالك بن أنس» إمام دار الهجرة رضي الله تعالى عنه، هذا الكتاب عبارة عن منظومة فقهية في المسائل وبعض

---

(13) أعلام ليبيا: 8.
(14) أعلام ليبيا: 9.
(15) أعلام ليبيا: 8.
(16) أعلام ليبيا: 9.
(17) أعلام ليبيا: 10.
(18) معجم البلدان الليبية: 5 ـ 6.
(19) معجم البلدان الليبية: 7.
(20) معجم البلدان الليبية: 7 ـ 9.
(21) جهاد الليبيين في ديار الهجرة: 15 ـ 16.

الفروع، مع اشتماله على جميع أبواب الفقه التي يحتاجها المسلم في حياته الدنيا، فأغنى بها المؤلف المرحوم الشيخ الفقيه الأصولي محمد الفطيسي وسد بها حاجات المرء في العبادات والمعاملات.

قدم المحقق الشيخ الطاهر أحمد الزاوي للكتاب موضحاً كيف عثر على هذه المنظومة بطريق الصدفة، وأن النسخة التي اعتمدها في التحقيق تعود ملكيتها إلى الشيخ رحومة الصّاري، وكان هذا قد قابلها على النسخة التي هي بخط المؤلف نفسه، وهي كما قال المحقق مشكولة في أغلبها شكلاً صحيحاً، وأما عمل الشيخ الطاهر الزاوي فإنه يتلخص في ضبط غير المضبوط من الألفاظ، وإضافة بعض العناوين التي رأى من المفيد إضافتها، كما لم يغفل عن التعريف بالمؤلف، حيث ترجم له ترجمة مختصرة ذكر في أثنائها ما للفطيسي من مؤلفات تدل على نشاطه وغزارة علمه.

والشيخ الطاهر الزاوي إذ يقدم لنا هذا العمل الجليل إنما يُطَوِّق أعناقنا بمنةٍ أخرى، حيث يضع بين أيدينا عملاً من أعمال ذوينا الأثيرة عندنا، يتردد اسم مؤلفه بين الخواص والعوام، ويضرب به المثل، ولا يعرف له من الأعمال العلمية ما يركن إليه لتزداد المعرفة به، وقد نشر المحقق هذا الكتاب في مصر حيث تولت دار الاتحاد العربي للطباعة نشره، سنة ثمان، وثمانين وثلاثمائة وألف هجرية.

وهكذا مضت أعمال شيخنا التراثية تتوالى وتتلاحق وكأنه يسابق السّنين العجاف المجدبة بها، وذلك على الرغم من ازدحام المشاغل وثقل السنين التي يجرها وئيداً ويخطى ثقيلة، وقد قدر أن تكون النفوس الكبيرة تعباً وبلاء على الأجسام كما يقرر أبو الطيب رحمه الله. وها هو الشيخ الطاهر رحمه الله يتحفنا بهذا الكتاب محققاً مشروحاً مذلل العصاب، والكتاب هو.. «الدرّر المبثثة في الغرر المثلثة» وهو من تأليف العالم اللغوي المعجمي مجد الدين الفيروزأبادي المتوفى سنة سبع عشرة وثمانمائة هجرية.

والفيروزأبادي أشهر من أن يعرف، فقاموسه المحيط لا تكاد تخلو منه

اليوم مكتبة بعد تهذيبه وتحقيقه، إذ هو من أشهر معاجم العربية وأغناها وأوثقها، الأمر الذي لفت أنظار العلماء إليه وأَهَّلَه لعنايتهم الفائقة، التي تجلت في الانكباب على شرحه ونقده والاستدراك عليه.

التقط الشيخ الطاهر الزاوي كتاب «الدرر المبثة في الغرر المثلثة» من بين أكداس المخطوطات التي تعمر بها دار الكتب المصرية، فقرأه ونسخه وأتم مقابلته على نسختين من النسخ الموجودة بنفس دار الكتب المصرية، وقدم للكتاب بمقدمة قصيرة، ومضى يشرح مقدمة المؤلف للكتاب وعنوانه. وقد أحسن المؤلف صنعاً بشرحه مقدمة الفيروزأبادي، حيث كانت هذه المقدمة المكتنزة بحاجة إلى من يشرح غامضها ويبين عويص ما اشتملت عليه عباراتها، ولا يغيب على المنصف الجهد الذي بذله الشيخ الطاهر، رحمه الله تعالى، في سبيل تذليل جملة، الصعاب للشداة الذين ليس لهم طاقة على التفتيش في بطون المعاجم اللغوية الكبيرة والغنية، وتمّ بتيسير من الله تعالى نشر هذا الكتاب الشائق النفيس بواسطة الدار العربية للكتاب، وذلك سنة سبع وتسعين وثلاثمائة وألف هجرية.

ويأتي ختام هذا الحديث عن أعمال شيخنا المجاهد العالم المؤرخ الطاهر أحمد الزاوي المتعلقة بتسطير التاريخ الوطني الليبي العربي وتحقيق التراث، يأتي عن الجزء الثاني من كتاب أحمد النائب الأنصاري، المسمى «المنهل العذب في تاريخ طرابلس الغرب» أرّخ الأستاذ أحمد النائب الأنصاري ـ الذي كان عضواً بالمجلس الإداري لبلدية الأستانة ـ لفترة هي من الفترات الصعبة التي مرت على هذا الوطني الليبي العربي الصامد دائماً، ولولا جهود هذا المؤرخ لضاع علينا الكثير مما حفظه في هذا الكتاب. ومن الجدير بالذكر أن الجزء الأول من هذا التاريخ قد سبق نشره في حياة مؤلفه، حيث طبع في الأستانة سنة سبع عشرة وثلاثمائة وألف للهجرة المبرورة. وحتى قريب لم يكن هذا الكتاب متاحاً للقراء إذ إنه قد نفد وأصبح من النوادر شأنه شأن المخطوط من الكتب، إلى أن يسّر الله، جلت قدرته، الأمر للكتبي الشهير والمربي المفضال الأستاذ محمد الفرجاني، الذي تُقِرُّ بفضله وتَحْمَدُ أياديه أجيال عديدة من المثقفين

والقراء والشداة للعلم في هذا البلد الأمين إن شاء الله، فقد جلب الكتب والمجلات والصحف، ويسر لمن يريد القراءة والمعرفة اقتناءها بالأسعار الزهيدة، وأحياناً بلا ثمن، وذلك يوم أن كانت الكتب والصحف والمجلات عزيزة وأمنية المتمني، بارك الله له في العمر، وأسبغ عليه ثوب العافية والنعمة، فلم يزل عند حسن الظن، ولم يزل جندياً من جند التربية والثقافة والتعليم في هذا الوطن.

نهض المربي الأستاذ محمد الفرجاني فنشر هذا الجزء الأول من الكتاب عن طبعته الأولى، وعلى الرغم من أنه كان بدون تحقيق إلا أنه قد سد عوز الباحثين، وأما الجزء الثاني من هذا التاريخ فقد، كان معرفاً، ولكن الأيدي لا تصل إليه إذ إن وفاة المؤلف رحمه الله، حالت دون نشره، وظل مجهول المكان إن لم يكن في عداد المفقودات من تراث هذا البلد، إلى أن عني به المغفور له الشيخ الطاهر الزاوي، وقد هداه البحث إلى العثور على نخسة مخطوطة فانتسخها، وأصبح الكتاب تحت يده منذ سنة أربع وسبعين وثلاثمائة وألف هجرية كما جاء في المقدمة التي صَدَّر بها الجزء الثاني من الكتاب.

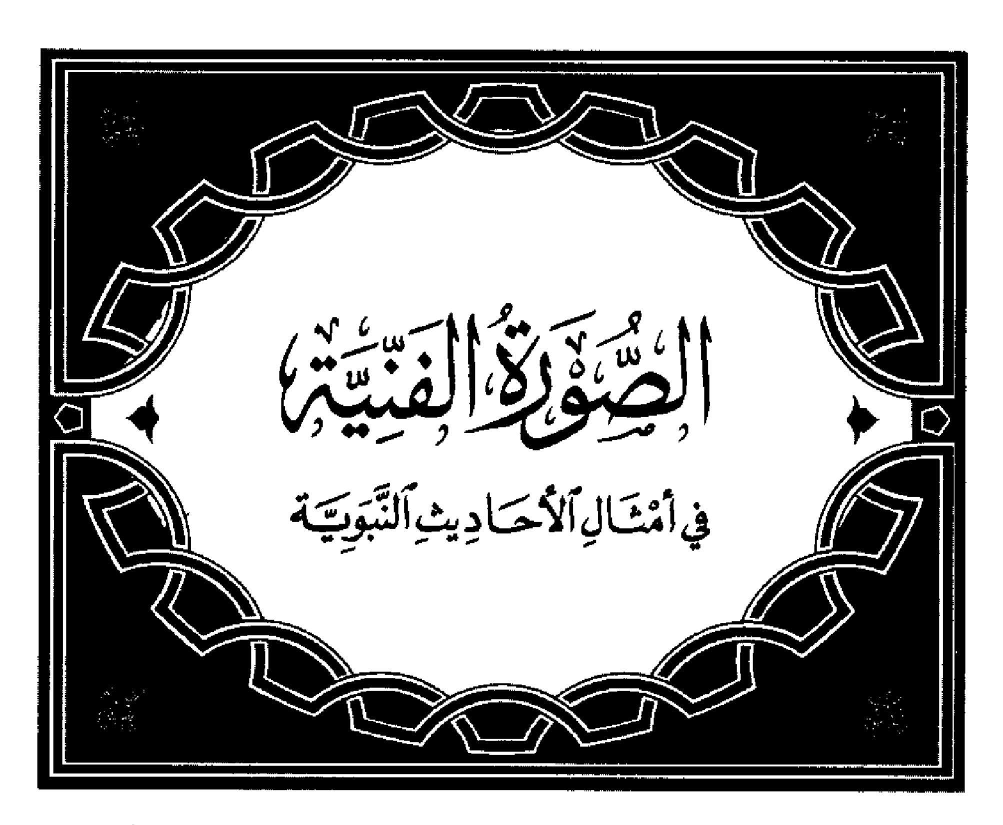
يبتدئ هذا الجزء الصغير من كتاب أحمد النائب الأنصاري المسمى «المنهل العذب في تاريخ طرابلس الغرب» بأول عهد الوزير أحمد راسم باشا الذي تم تعيينه والياً لطرابلس سنة ثمان وتسعين ومائتين وألف هجرية. ضم هذا الجزء الثاني بعض الحوادث التاريخية وصفة بعض البلدان، ونحواً من سبع وستين ترجمة لعلماء ليبيين لم يعرف عنهم شيء، وقد أشرف الشيخ الطاهر على نشر الكتاب، وصحح ما كان به من أخطاء، وعلق على ذلك في هوامش يسيرة، ثم تولت نشره دار مكتبة الفرجاني، وطبع في مطبعة الاستقامة بالقاهرة سنة ثمانين وثلاثمائة وألف، وبنشر هذا الجزء من المنهل العذب أصبحت المعلومات القيمة التي يحويها عن ليبيا تحت تصرف الدارسين والمعنيين بتاريخنا الوطني.

وبعد فإن الحديث عن الشيخ العالم المجاهد المؤرخ الطاهر أحمد الزاوي وأعماله محبب وشائق ومليء بالعبر والعظات، وهو من الغنى والتعدد بحيث

يحتاج الحديث عنه إلى أبحاث في كل جانب ومنحى، وأرجو أن أكون بهذا الحديث المقتضب قد أديت بعض ما للشيخ المجاهد من حق علينا نحن أبناء هذا الوطن، وحسبي أنني قد قصدت لفت أنظار شبابنا المتطلع إليه ليتخذ منه القدوة في الإيمان والصبر والجهاد والصمود والشجاعة والزهد.

المصادر والمراجع

- كتاب التذكار «التعريف بتاريخ ابن غلبون».
- كتاب التذكار «التعريف بتاريخ ابن غلبون» معجم أعلام ليبيا: 53.
- كتاب التذكار «التعريف بتاريخ ابن غلبون».
- النهاية في غريب الحديث والأثر 1: 3 ـ 7.
- النهاية في غريب الحديث والأثر 1: 7 ـ 8.
- النهاية في غريب الحديث والأثر 1: 8.
- النهاية في غريب الحديث والأثر 1: 19.
- النهاية في غريب الحديث والأثر 1: 8.
- ترتيب القاموس المحيط 1: المقدمة.
- الكشكول (المقدمة) 1: د، هـ.
- أعلام ليبيا: 72 وديوان البهلول المقدمة، [ومعجم المؤلفين].
- أعلام ليبيا: 73.
- أعلام ليبيا: 73.



د. عهود عبد الواحد العكيلي

المقدمة

منذ دراستي الجامعية الأولى أحببت كتب الأمثال، وأقتنيتها جميعاً، ولما ظفرت بكتاب «أمثال الحديث» للرامهرمزي اشتريته رغبة مني في تتمة مصادر هذا اللون الأدبي، فلما قرأته أدركت الفرق بينه وبين الكتب الأخرى في هذا المضمار، فهو مختص بأمثال الأحاديث النبوية الشريفة قال عنه مؤلفه:

«هذا ذكر الأمثال المرويّة عن النبي ﷺ على خلاف ما رويناه من كلامه المُشَاكل للأمثال المذكورة عن متقدمي العرب، فإن تلك تقع مواقع الأفهام باللفظ الموجز المجمل، وهذا بيان وشرح وتمثيل يوافق أمثال التنزيل التي وعد اللّه عزَّ وجلَّ بها وأوعد، وأحل وحرم، ورجا وخوّف، وقرّع بها المشركين،

وجعلها موعظة وتذكيراً، ودّل على قدرته مشاهدة وعياناً، وعاجلاً وآجلاً»[1].

وقد أُعجبت به كثيراً فقد ازدان بالأحاديث الشريفة التي جسَّدت كثيراً من الصور المعنوية بصورة حسية، قرَّبتْ ما بَعُد عن الأذهان بجعله ماثلاً للعيان.

كما أن للثقافة المتعددة المشارب التي صقلت شخصية الرامهرمزي أثراً في إمتاع القارئ بهذا الكتاب. إذ كانت له من التعليقات المفيدة ما يجعل كتابه جم الفائدة على صغر حجمه. ولم أظفر بكتاب أو بحث درس أمثال الأحاديث النبوية كما دُرست أمثال القرآن الكريم دراسات جادة[2]. لذا أحببت أن أدرس الأحاديث النبوية الشريفة الواردة في هذا الكتاب دراسة فنية ببحث وسَمْتُه بـ«الصورة الفنية في أمثال الأحاديث النبوية». جاء في تمهيد وثلاثة مباحث، وخاتمة.

أما التمهيد فتحدثت فيه عن الكتاب ومؤلفه.

وأما المبحث الأول فكان عن المجالات الدلالية. والتركيز على أهمها.

وأما المبحث الثاني فكان عن الدراسة الصوتية.

وأما المبحث الثالث. فكان عن أنواع الصورة الواردة فيه وأساليب بنائها.

وختمت البحث بخاتمة تضمنت أهم نتائجه، أتبعتها بقائمة لأهم مصادر البحث ومراجعه.

وعلى اللّه تعالى قصد السبيل وآخر دعوانا أن الحمد للّه رب العالمين.

التمهيد: تعريف بالمؤلف والكتاب

المؤلف: هو أبو محمد الحسن بن أحمد بن خلاد الرامهرمزي[3]. وقد اتفقت المصادر التي ترجمت له على غزارة علمه، وجودة تأليفه.

---

(1) أمثال الحديث: 5 ـ 6.

(2) أفضلها دراسة الدكتور محمد جابر الفياض «الأمثال في القرآن الكريم»، ودراسة الدكتور محمد حسين علي الصغير «الصورة الفنية في المثل القرآني».

(3) الفهرست: 172، يتيمة الدهر: 3/ 490، سير أعلام النبلاء: 16/ 73، تذكرة الحفاظ: 3/ 905.

قال ابن النديم عنه: «قاضي القضاة، حسن التأليف، مليح التصنيف»[4].

أما الثعالبي فقال: «من أنياب الكلام، وفرسان الأدب، وأعيان الفضل، وأفراد الدهر، وجملة القضاة الموسومين بمداخلة الوزراء والرؤساء»[5].

ووصفه الذهبي بأنه: «الإمام الحافظ البارع محدث العجم.... وكان أحد الأثبات، إخبارياً شاعراً»[6].

وعن جودة تأليفه قالوا: «مصنف كتاب (الفاصل بين الراوي والواعي) في علوم الحديث، وما أحسنه من كتاب»[7]، «وكان من أئمة هذا الشأن ومن تأمل كتابه في الحديث لاح له ذلك.

وقد قال ابن حجر العسقلاني عن هذا الكتاب ونقله حاجي خليفة: «هو أول كتاب صنف في علوم الحديث في غالب الظن»[8].

وأشار ابن النديم إلى طريقته في التأليف فقال: «يسلك طريقة الجاحظ في التأليف»[9].

له مصنفات عديدة ذكرتها المصادر منها (المحدث الفاصل) وقد أشرت إليه و«ربيع المتيم في أخبار العشاق» و«الأمثال» وهو موضوع البحث، و«النوادر» وكتاب «رسالة السفر» و«الرثاء والتعازي» و«أدب الناطق»[10] وكتاب «إمام التنزيل في القرآن»، وكتاب «الشيب والشباب»، و«أدب الموائد» و«المناهل والأعطان والحنين إلى الأوطان»[11].

أما شيوخه فكثيرون وأولهم أبوه، ومحمد بن عبد الله الحضرمي، وأبو

(4) الفهرست: 172.

(5) يتيمة الدهر: 3/ 490.

(6) سير أعلام النبلاء: 16/ 73، 74.

(7) م. ن: 16/ 73. وقد حققه د. محمد عجاج الخطيب، وطبعته دار الفكر، دمشق.

(8) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: 2/ 1612.

(9) الفهرست: 172.

(10) ينظر: سير أعلام النبلاء: 16/ 73.

(11) الفهرست: 172.

حصين الوادعي، ومحمد بن حيان المازني، وأبو خليفة الفضل بن الحباب الجمحي، وأبو شعيب الحراني، والحسن بن المثنى العنبري، وعبيد بن غنّام ويوسف بن يعقوب القاضي، وزكريا الساجي، وجعفر بن محمد الغريابي، وموسى بن هارون، وعمر بن أبي غيلان ومحمد بن عثمان ابن أبي شيبة، وعبدان الأهوازي، وأبو القاسم البغوي. وغيرهم[12].

وقد حدّث عنه كثيرون منهم: أبو الحسين محمد بن أحمد الصيداوي، والحسن بن الليث الشيرازي، وأبو بكر محمد بن موسى بن مردويه، والقاضي أحمد بن إسحاق النهاوندي وآخرون[13].

وقد ذكرت المصادر أنه بقي إلى سنة خمسين وثلاثمائة، ورجحوا وفاته سنة ستين وثلاثمائة[14].

وكتابه «أمثال الحديث» مقسم سبعة أقسام سمّى المؤلف كل قسم جزءاً. ولا تظهر لتلك الأجزاء أسماء سوى الجزئين السادس والسابع[15]. فابتدأ الجزء السادس بعنوان «باب الكناية» تبعه «باب التشبيه». أما الجزء السابع فابتدأ بعنوان «في نعت الجنة» ثم توالت العنوانات «في نعت النار» و«في نعت الدنيا» و«في نعت النساء» و«في نعت القبائل»... ثم يترك النعوت ليأتي إلى «باب من المثنى» و«باب من الألفاظ المفردة النادرة» ثم «النوادر» الذي ختم به الكتاب.

والحق أن كل عنوان منها لم يأخذ سوى صفحة أو نصف صفحة، وهما الأكثر وقد تطول لتصل إلى أربع صفحات.

وقد قامت المحققة الفاضلة الست أمة الكريم القرشية بتحقيق الكتاب،

---

(12) ينظر: سير أعلام النبلاء: 16/ 73 وتذكرة الحفاظ: 3/ 906.

(13) ينظر: سير أعلام النبلاء: 16/ 74.

(14) ينظر: م. ن: 16/ 74 وتذكرة الحفاظ: 3/ 905.

(15) استغرقت الأجزاء الخمسة الأولى الصفحات: 5 ـ 120. أما الجزء السادس فكان في الصفحات: 123 ـ 142.
وأما الجزء السابع فكان ميدانه الصفحات 145 ـ 162.

حيث بذلت مجهوداً كبيراً في إخراجه، يبدو ذلك من خلال تعليقاتها في ثنايا هوامش الكتاب وفهارسه.

وقد اعتمدت مصادر متعددة. أولها كتب الصحاح، وكتب المجاميع الشعرية والكتب اللغوية والمعاجم وكتب التراجم.

ولم تكتب المحققة الفاضلة مقدمة باللغة العربية تبين فيها طريقة التحقيق بل كتبتها بالإنكليزية. وقد اعتمدت ثلاث مخطوطات إحداها جعلتها أمّاً وجعلت الأخريين مساعدتين لها رمزت لإحداهما بالحرف (س)، وللأخرى بالحرف (ف) وكانت تشير إليهما في الهوامش عندما تختلف بعض ألفاظ النص فيهما عما ورد في الأصل.

وقد عملت فهارس متنوعة للآيات القرآنية الكريمة، وللأحاديث النبوية الشريفة، وللقوافي، ولأسماء الرجال والقبائل والأمكنة.

وختمتها بفهرس المراجع. ولم تعمل فهرساً للموضوعات لأن الأجزاء غير معنونة وكان في فهرس الأحاديث ما يغني عنه.

وكان فهرس أسماء الرجال مفيداً إذ إنها أعطت لكل عَلَم نبذة قصيرة جداً عن حياته مع ذكر أهم المصادر التي ترجمت له وصفحاتها. وهو ما ييسر للباحث العودة لترجمة أي عَلَمٍ في تلك المصادر إذا رام الاستزادة.

وقد طبع الكتاب في مطابع الحيدري ـ بحيدر آباد الدكن، بباكستان سنة 1388هـ ـ 1968م.

ومن يقرأه يلمس جمال أسلوبه، وروعة تأليفه، وتتضح له الشخصية العلمية للمؤلف، ومقدرته وتمكنه من ناصية الموضوع. تلك الشخصية التي صقلت بالاطلاع الواسع على التراث العربي اللغوي والشعري، وحفظه القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف. زيادة على شاعريته التي أشاد بها من ترجم له[16]. فكان ما أبدعه قد خط ببراعة العالم وبمخيلة الشاعر.

---

(16) ينظر: سير أعلام النبلاء: 16/ 73، 74.

وقد ازدان الكتاب بتعليقات كثيرة وشروح طويلة[17] أو قصيرة[18]، أو يكون بينهما قواماً[19] بحسب ما يقتضيه السياق. وقد تأتي تعليقاً أو شرحاً لكلمة واردة في الأحاديث الشريفة[20]، أو لبيان معاني أبيات جيء بها لتوضيح كلمات الأحاديث الشريفة[21]. وكان يستشهد بالقرآن الكريم وبأحاديث رسول الله ﷺ الصحيحة الواردة في غير أمثال الحديث ويكثر من الاستشهاد بالشعر العربي. وفي أسلوبه كما أشار القدماء استطرادٌ جاحظي، غير أنه لا يجري فيه وراء التندر كما فعل الجاحظ أحياناً كثيرة. ولعل طبيعة الموضوع الذي يسبر غماره يفرض عليه الابتعاد عن ذلك. وهو إنما يحاول الإحاطة والاستقصاء إتماماً للفائدة وتوضيحاً للأفكار التي يريد شرحها.

وكان يستعين أيضاً بأقوال علماء اللغة وينقلها عن طلابهم، أو قراءة من كتبهم. وقد طبع الكتاب بطابع الدقة والأمانة، يتضح ذلك من خلال بعض تعليقات المؤلف أمثال قوله في تفسير كلمة (الأجادب): «والأجادب فيما أحسب جمع أجداب أو يكون جمعاً لأجدب، وهذا فيما أحسب ولا أحقق سمعت الزجاج يقول جدبت الأرض وأجدبت إذا لم تنبت شيئاً، وسمعت ابن دريد يقول: أرض جدبة إذا كانت قليلة النبات»[22] وقوله في تفسير قول رسول الله ﷺ «**وإن مما ينبت الربيع لما يقتل حبطاً أو يلم...**»[23].

قال: «والحبط: انتفاخ بطن الدابة من الامتلاء أو من المرض يقال حَبِط يحبَط حَبْطاً. ويقال: إن الحارث بن مازن بن عمرو بن تميم يُسمى الحَبط لأنه أصابه مثل ذلك وهو في سفر له فمات، والنسبة إليه حَبَطي بفتح الباء كما ينسب

---

(17) أمثال الحديث: 39 ـ 47. ثم جاء بحديث يدور في نفس المعنى وعلق عليه من 47 ـ 51. وينظر: 115 ـ 119.

(18) م.ن: 123، 125، 129، 130.

(19) م.ن: 85.

(20) م.ن: 82، 84، 89.

(21) م.ن: 48 ـ 49، 50 ـ 51.

(22) أمثال الحديث: 26.

(23) م.ن: 39.

إلى سَلِمة سَلَمي وإلى شَقِرة شَقَري لأنهم يستثقلون الكسرة مع الباء، وقوله: أو يلم أو يقرب، وهذا قول أبي عبيد وقوله: فمن أخذ مالاً بحقه يبارك له فيه، البركة: الكثرة والاتساع، هكذا قاله لنا ابن عرفة وسألت عنه الحامض فلم يذكره»[24].

فهو صريح وأمين في قوله: «والأجادب فيما أحسب...» و«هذا فيما أحسب ولا أحقق». وهو ينقل ما روي له نصاً وينسبه لأصحابه. يتضح ذلك في «سمعت الزجاج يقول «وسمعت ابن دريد يقول: و«هذا قول أبي عبيد» و«هكذا قاله لنا ابن عرفة»، و«سألت عنه الحامض فلم يذكره».

وقد ينقل خلافاً. وينصف أطرافه فلا يبخس العلماء علمهم كما في تعليقه على قول رسول الله ﷺ: **«يا أيها الناس إنما أنا رحمة مهداة»**[25]. حيث قال: «قال أبو محمد: واتفقت ألفاظهم في ضم الميم من قوله «مُهداة» إلا ابن البرتي قال: مِهداة بكسر الميم من الهداية. وكان ضابطاً فهما متصرفاً في الفقه واللغة، والذي قاله أجود من حيث الاعتبار لأنه بعث ﷺ هادياً كما قال اللّه عزَّ وجلَّ ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[26] وكما قال جلَّ وعزَّ: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ﴾[27] و﴿لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾[28] وأشباه ذلك ومن رواه بضم الميم إنما أراد أن اللّه عزَّ وجلَّ أهداه إلى الناس وهو قريب»[29].

لقد خالف ابن البرتي رأى الأكثرية، لكنه في نظر الرامهرمزي مصيب في ذلك الرأي. فذكر له من صفات العلماء الجليلة ما ينزه علميته ويؤكد قوة شخصيته، ثم أيده وبرهن على صحة رأيه بآي من الذكر الحكيم ليزيده ثباتاً وصحة. بعد ذلك عرّج على رأى الأغلبية، وذكر وجه صحته.

---

(24) م.ن: 45. وينظر مثل ذلك: م.ن: 108.

(25) م.ن: 29.

(26) سورة الشورى، الآية: 52.

(27) سورة النحل، الآية: 44.

(28) سورة إبراهيم، الآية: 1.

(29) أمثال الحديث: 29 ـ 30.

أما شخصيته العلمية فيبرز أثرها من خلال إثارته أسئلة قد تدور في ذهن القارئ حول بعض الأحاديث، أو حول حُكْم مستنبط منها، كتعليقه حول الحديث الشريف: «مثل الذي يسمع الحكمة ولًا يحمل إلا شرها كمثل رجل أتى راعياً فقال أجزرني شاة من غنمك قال: انطلق فخذ بأُذُن شاة منها فذهب فأخذ بأُذُنِ كلب الغنم»[30] إذ يقول: «قال أبو محمد: إن قال قائل: كلب الغنم خير من شاة، والحكمة لا تسمى شراً فالجواب: إنّ الحكمة مسموعة ومعقولة، والمسموع: الكلام الذي بُنِي على جهة الصواب وأحكم معناه، وقال صاحب كتاب العين: الحكمة مرجعها إلى العدل والعلم والحكم، ومنه قولهم: أحكم فلان فلاناً عن كذا أي منعه... أما قوله أجزرني شاة فإنه استعطى ما ينتفع بلحمه، والكلاب لا ينتفع بلحمه وإنما ينتفع بصيده، وحراسته»[31]. وقد يرد على أسئلة يثيرها من يسمع الحديث فعلاً. كما في قوله ـ معلقاً على الحديث الشريف: «أما يخشى الذي يرفع رأسه قبل الإمام أن يحَوِّل اللّه رأسه رأس حمار»[32].

«واعترض بعض من يتحلى بالخلاف على الأثر ويطعن على أهله فقال: وكيف لحق هذا الذنب اليسير مثل هذا الوعيد العظيم، فقال فيه قولاً قبيحاً، وإنما المعنى: أما يخشى من جهل الاقتداء بإمامه، وقد قام مقام المقتدى أن يشرك البهيمة في صورته كما شركه في جهله، وهذا على المبالغة في ذم الجهل وأهله»[33].

وهكذا أكشف لنا الرامهرمزي عن شخصيته العلمية، فما كان هذا الرجل جمّاعة حاطب ليل، بل كان علاّمة صاحب دليل، ما جعل كتابه غزيراً بمادته غنياً بعلميته.

---

(30) م.ن: 95.

(31) م.ن: 95، 98. لقد استشهد الرامهرمزي بشواهد شعرية وعلق عليها ثم رجع ليتم مناقشته، لذلك اقتطعته وأتممت النص بما يبين ترابط كلامه بتعليقه الوارد في ص98. وينظر مثل ذلك في: 109 من الكتاب نفسه.

(32) م.ن: 93، وينظر: سنن أبي داود: 1/ 169.

(33) أمثال الحديث: 93. وينظر مثله: م.ن: 73 ـ 74.

المجالات الدلالية:

يُعَرَّفُ المجال الدلالي بأنه: «مجموعة من الكلمات التي ترتبط وتوضع عادة تحت لفظ عام يجمعها، مثال ذلك كلمات الألوان في اللغة العربية فهي تقع تحت المصطلح العام «لون» وتضم ألفاظاً مثل: أحمر، أزرق، أصفر، أخضر، أبيض»[34].

وعَرَّفَه ستيفن أولمان بأنه: «قطاع متكامل من المادة اللغوية يعبر عن مجال معين من الخبرة»[35].

والهدف منه هو: «جمع كل الكلمات التي تخص حقلاً معيناً والكشف عن صلاتها الواحد منها بالآخر، وصِلاتها بالمصطلح العام»[36] مع الاهتمام بالسياق الذي ترد فيه الكلمة، فهو يحدد مدلول كثير منها[37].

ولو استقرينا ألفاظَ أمثالِ الحديث لوجدنا رسولنا الكريم ﷺ قد استمد ألفاظه من بيئته العربية، وحاول من خلالها تقريب الدلالات المعنوية المتعلقة بطبيعة الكون وماهية الوجود، ومبادئ الإسلام، وأركان الإيمان من خلال ربطها بالألفاظ الحسية، لذلك نجد ألفاظ الطبيعة الحية والصامتة[38] أكثرها دوراناً، فمن خلال استخدامها قرَّب هذه المعاني إلى نفوس العرب وجسّدها كأنها مرئية.

ولما كانت ألفاظ الطبيعة أكثر الألفاظ استخداماً؛ لذا سأخصها بالبحث دون غيرها، وأجعلها في مجالين كبيرين هما:

---

(34) علم الدلالة: 79.

(35) م.ن: 79.

(36) م.ن: 80.

(37) ينظر: السور المدنية دراسة بلاغية وأسلوبية: 34.

(38) الطبيعة الحية: ما اشتملت عليه من مختلف الحيوان والطير. ولا يدخل في ذلك الإنسان بالطبع.

والطبيعة الصامتة: ويقصد بها عناصر الطبيعة وظواهرها المتعددة من أرض وسماء وبحار وأنهار وينابيع وجنات ورعد وبرق ونحوها. ينظر: الطبيعة في القرآن الكريم: 9.

1 ـ ألفاظ الحيوانات.

ويدخل تحتها:

أ ـ ألفاظ الحيوانات الممثلة للجانب الإيجابي.

ب ـ ألفاظ الحيوانات الممثلة للجانب السلبي.

جـ ـ ألفاظ الحشرات.

2 ـ **ألفاظ النباتات**: وأكثر أنواعها استخداماً النخل، لأنها أكثر الأشجار فائدة. وذكرت نباتات أخرى بحسب ما اشتهرت به من طعم ورائحة.

1 ـ ألفاظ الحيوان ذات الدلالة الإيجابية:

استخدم رسول الله ﷺ ألفاظ الحيوانات بدلالاتها المعروفة الإيجابية والسلبية وجاء هذا الاستخدام مؤكداً تلك الدلالات ومعززاً لها.

1 ـ **الخيل**: للخيل أهمية كبيرة في حياة العرب، لأنه الحيوان المفضل في الحرب وفي السلم، لما يتحلى به من صفات القوة وسرعة الجري. والصبر، وعدم الخوف، والذكاء. وقد تعززت أهميته أكثر بعد مجيء الإسلام، إذ حث على الجهاد وجعل المجاهدين في أرقى الدرجات، وجعل الشهداء مع النبيين والصديقين وحسن أولئك رفيقاً. وارتبط بهذا الحيوان مصطلحا الرباط والمرابطة. قال الله تعالى حاثّاً المؤمنين على حسن الاستعداد: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾[39] وقال تعالى أيضاً ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱصْبِرُواْ وَصَابِرُواْ وَرَابِطُواْ﴾[40] وهذه الدلالة تعززت أيضاً في حديث رسول الله ﷺ: «**الخيل معقود في نواصيها الخير إلى يوم القيامة**»[41] وأمر باتخاذها في البلاد بقوله: «**عليك بالخيل اتخذها في بلادك فإنها عز للحلول وحرز في الشدائد والخير معقود في نواصيها والشر مسدود في هواديها**»[42].

(39) سورة الأنفال، الآية: 60.

(40) سورة آل عمران، الآية: 200.

(41) أمثال الحديث: 151 وينظر: سنن النسائي: 6/ 221 ـ 222.

(42) م. ن: 153.

فاستخدم لفظ «الخيل» دون غيره من الألفاظ الدالة على جماعة الخيل كـ«الجياد» مثلاً، وارتبطت به دائماً دلالة الخير[43]. أما دلالات الشدة والخوف والفزع فارتبطت بلفظ «الفرس» المعبر عن واحد الجياد، ولم يستخدم غيره من الألفاظ الدالة على المفرد كـ«الجواد» مثلاً وجاء في سياقين:

أحدهما: في بيان حال المؤمنين يوم القيامة، وأنهم يطلبون إلى رسول الله ﷺ الشفاعة فلا ينفعهم إلاّ ما قدَّمت أيديهم، وقد دخل هذا اللفظ في سياق حوى ألفاظ حيوانات ذكرت أصواتها مثل «شاة لها ثغاء، وبعير له رغاء، وذكرت للفرس «حمحمة». جاء في الحديث الشريف: «. . . **ولأعرفنّ أحدكم يأتي يوم القيامة يحمل فرساً له حمحمة ينادي: يا محمد يا محمد! فأقول: لا أملك لك من الله شيئاً قد بلّغت. . .**»[44].

والآخر: ورد في الحديث الشريف: «**كان رسول الله ﷺ أشجع الناس، وأجود الناس، وأسخى الناس، وكان في المدينة فزع فركب فرساً لأبي طلحة عرياً فقال: لا تُراعوا! فلما رجع قال: إني وجدته بحراً**»[45] ففي السياق الأول هول شديد في يوم القيامة والناس قاب قوسين أو أدنى من النار، عبر عن ذلك ما جاء في بداية الحديث الشريف: «**إني ممسك بحجزكم عن النار وتقاحمون فيها تقاحم الفراش والجنادب، ويوشك أن أرسل حجزكم وأنا فرط لكم على الحوض. .**»[46] فجاء لفظ (الفرس) متناسباً مع ما في السياق من ألفاظ قوية الجرس مثل «حجزكم، وحمحمة. . . الخ» التي أضفت على النص دلالات القوة والشدة التي يتطلبها ذلك اليوم العظيم.

وفي النص الثاني ما يدل على الاضطراب مثل «**وكان في المدينة فزع**»

---

(43) وضمن هذه الدلالة وردت أحاديث تحدثت عن أجزاء أجسام الخيول ينظر: أمثال الحديث: 152، وعن أحسن أنواعها في: م.ن: 153 ضمن مبحث صغير عنوانه «في نعت الخيل»: 151 ـ 153.

(44) م.ن: 151.

(45) أمثال الحديث: 151.

(46) م.ن: 30 ـ 31.

و«**إن الفرس كان عريا**» وقول الرسول ﷺ «**لا تراعوا**» فكان استخدام مفردة «**فرس**» متناسباً تماماً مع السياق الداخل فيه. والملاحظ أن هذه اللفظة وردت في السياقين مُنكَّرةً لتكون هيئة هذا الفرس غير محددة لتزيد وتعزز دلالة الخوف والشدة والاضطراب.

غير أن هذا لا يعني أن لفظ الفرس لم يرد في سياق أقل شدة كالسياق الذي ورد فيه الحديث الشريف: «**مثل المؤمن والإيمان كمثل الفرس في آخيته، يجول ما يجول ثم يرجع إلى آخيته، وكذلك المؤمن يقترف ما يقترف ثم يرجع إلى الإيمان**»[47].

ولا يخلو السياق من دلالة الاضطراب الذي يوافق اقتراف الذنوب. ويرافق وضع الفرس في «يجول ما يجول لا سيما أن هذا الجولان غير محدد ليكون أكثر غموضاً. وكان في تكرار لفظ (يجول) من التوكيد على المعنى ما لا يخفى، لكن هذا الاضطراب أقل حدة، لأن في جملتي «ثم يرجع إلى آخيته»، و«ثم يرجع إلى الإيمان» من دلالات الهدوء والأمن ما يخفف من حدته.

الإبل:

أما الإبل فتعززت دلالاتها الإيجابية بتشبيه القرآن الكريم بها في الأحاديث النبوية الشريفة، حيث قال رسول الله ﷺ: «**مثل القرآن كمثل الإبل المعقلة إذا تعاهد صاحبها عقلها أمسكها، وإذا أغفلها ذهبت، وإذا قام صاحب القرآن يقرؤه آناء الليل وآناء النهار ذكره، وإن لم يقم به نسيه**»[48].

كما وصفها بأنها عز بقوله «**الغنم بركة والإبل عز لأهلها**»[49]. وأنها «مَفْرَحَة مَفْتَنَة وكل مَفْرح مفتن»[50] وعلى الرغم من أن الرسول ﷺ يريد أن يبعد المسلم عمّا يفرحه فيفتنه، إلاّ أن استخدام اللفظ (مفرح) يدل على أهمية هذه الحيوانات التي تدخل البهجة في قلوب المؤمنين.

---

(47) م.ن: 84.

(48) م.ن: 89.

(49) أمثال الحديث: 151.

(50) م.ن. : 31.

وهذا مُتَأَتٍّ من حب العرب للإبل، لأنها وسيلة انتقالهم الأُولى من مكان لآخر، وهي مصدر من مصادر طعامهم. فامتلاكها يعني الغنى والعزّة.

أما لفظ (البعير) وهو واحد الإبل فارتبط ذكره بوصف اليوم الآخر وما فيه من هول، حيث ذكر صوته في قول رسول الله ﷺ **«ولأَعرفنّ أحدكم يأتي يوم القيامة يحمل بعيراً له رغاء ينادي: يا محمد، يا محمد، فأقول: لا أملك لك من الله شيئاً قد بلّغت»** وجاء مقترنا بلفظ (فرس) في الحديث ذاته والتركيز على صوته أيضاً. وهو (رغاء).

أما لفظ «الغنم» فورد في قول رسول الله ﷺ «الغنم بركة والإبل عز»[51] وهو ممثل للدور الإيجابي، غير أنه لم يرتبط به تصوير فني، بل ارتبط بالشاة العائرة. وسأشير إليها بعد قليل.

2 ـ ألفاظ الحيوان ذات الدلالة السلبية:

أما الدلالة السلبية فتتضح من خلال الأحاديث الشريفة التي ورد فيها ذكر «الكلب، والحمار، والسخلة المنبوذة والشاة العائرة» أما الكلب فدلالته في العربية ذات شقين. الأول دلالة الوفاء وهي غير مقصودة هنا، والثاني الدلالة السلبية لبعض أحواله التي استغل الرسول ﷺ شيوعها ومعرفتها في أذهان الناس لتوظيفها في رسم صورتين إحداهما: صورة الواهب شيئاً ثم يعود فيه، والأخرى صورة من يضع الأشياء في غير مواضعها. وكانت وسيلة التصوير في الأولى التشبيه، وفي الثانية الاستعارة التمثيلية. والصورتان وردتا في الحديثين الشريفين:

الأول: «العائد في هبته كالكلب يعود في قيئه»[52] لتقبيح صورة من يفعل ذلك.

والثاني: «لا تطرحوا الدرة في أفواه الكلاب»[53].

(51) م.ن: 151.

(52) أمثال الحديث: 131.

(53) م.ن: 127.

الحمار: وهو الحيوان الذي لم يذكر منه إلا الجانب السلبي، فمثل به مَنْ يتكلم والإمام يخطب كمثل الحمار يحمل أسفاراً»[54] وقد تحدثت عنه عند التطرق إلى الصور المركبة. وصورة أخرى وردت في الحديث الشريف: «**أما يخشى الذي يرفع رأسه قبل الإمام أن يحوّل الله رأسه رأس حمار**»[55] وقد أشرت إلى هذا الحديث عن الكلام عن شخصية المؤلف.

أما السخلة: فقد وردت مرة واحدة مقترنة بالوصف «منبوذة» ووضعها في صورة تبيِّن هوانها؛ لينعكس هذا الهوان على الدنيا التي مُثِّلت بها. جاء عن المستورد بن شداد عن النبي ﷺ قال: «**وإني لفي ركب مع النبي ﷺ إذ مرَّ بسخلة منبوذة فقال: أترون هذه هانت على أهلها، فوالذي نفسي بيده الدنيا أهون على الله من هذه على أهلها**»[56].

أما صورة السخلة الصحيحة فلم ترد لعدم الحاجة إليها فيما ورد من أمثال.

أما الشاة العائرة: فورد ذكرها مرة واحدة في الحديث الشريف: «**إن مثل المنافق كمَثل الشاة العائرة بين الغنمين تكرُ إلى هذه مرة وإلى هذه مرة لا تدري أيها تتبع**»[57].

وقد تحدثت عن هذا الحديث في مبحث التشبيه التمثيلي، تصوير النماذج الإنسانية، والملاحظ أن هذه الحال الوحيدة التي تبرز الجانب السلبي للشاة. أما في بقية الأمثال فهي ذات دور إيجابي فهي «بركة» في قول الرسول ﷺ «**الغنم بركة والإبل عز**»[58]. وإن لم ترتبط بها صورة فنية.

---

(54) م.ن: 91.
(55) م.ن: 93. وينظر: سنن أبي داود: 1/ 169.
(56) أمثال الحديث: 56 ـ 57.
(57) م.ن: 86.
(58) م.ن: 151.

3 ـ ألفاظ الحشرات:

ورد في «أمثال الحديث» ذكر ثلاثة أنواع من الحشرات:

1 ـ النحلة: حيث ارتبط ذكرها بالإفادة، وحسن الصنع الناتج عن حسن الاختيار. إذ مثّل المؤمن بها حيث قال رسول الله ﷺ: **«مثل المؤمن كمثل النحلة أكلت طيّباً ووضعت طيّباً»**(59) فمن خلال هذا التشبيه تنعكس دلالة أن المؤمن لا يدخله إلاّ طيّب ولا يخرج منه إلاّ طيب. وقد ذكر القرآن الكريم هذه الحشرة وخصَّها بأن الله أوحى إليها في قوله تبارك وتعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِي مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ ٱلشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴿٦٨﴾ ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ فَٱسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا ۚ يَخْرُجُ مِنۢ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ ۗ﴾(60).

فذكر تعالى أنها تأكل من كل الثمرات الطيبة ومن الأزهار الندية لتخرج طعاماً ذا شفاء لذة للآكلين. ومن هنا يتبين ربط رسولنا الكريم ﷺ بينها وبين المؤمن. فهو كمثلها دائب العمل لا يكلُّ من العمل الشريف، ولا ينتج إلاّ ما يفيد المجتمع ويأخذ بيده إلى طريق الرقي والصلاح.

ولم ترتبط بها دلالة أخرى. والحق أن هذه الحشرة ليست لها صفة ذميمة لكي ترتبط بها دلالة معاكسة.

2 ـ الفراش والجنادب:

وهما النوعان الآخران من الحشرات الواردان في هذه الأمثال. وقد ارتبطت دلالتهما بمعنى الكثرة التي تسير على غير هدى، وترمي بنفسها في هاوية النار، وقد عبّر عن ذلك الحبيب المصطفى ﷺ بلفظ «التقاحم» إذ قال: **«إني مُمسِك بِحُجَزِكم عن النار وتقاحمون فيها تقاحم الفراش والجنادب ويوشك أن أرسل حجزكم وأنا فرط لكم على الحوض فتردون عليّ معاً وأشتاتاً ـ يقول**

---

(59) أمثال الحديث: 65.

(60) سورة النحل، الآيتان: 68 و69.

جميعاً، فأعرفكم بأسمائكم وبسيمائكم كما يعرف الرجل الغريبة من الإبل في إبله»[61].

وقد أورد القرآن الكريم ذكر الفراش في تصوير أهوال يوم القيامة عند البعث في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَكُونُ ٱلنَّاسُ كَٱلْفَرَاشِ ٱلْمَبْثُوثِ ۝٤ وَتَكُونُ ٱلْجِبَالُ كَٱلْعِهْنِ ٱلْمَنفُوشِ ۝٥﴾[62].

أما الجنادب فلم يذكرها القرآن الكريم، وكان ورودها في حديث الرسول ﷺ معزِّزاً لما وقر في أذهان الناس من حقيقة تقاحم حشرات الجنادب في الحياة الدنيا.

ولم يرتبط ذكرهما بدلالة أخرى في هذا الكتاب. لأن هذا هو ما اشتهرتا به دون غيره من الصفات.

ألفاظ النبات:

استخدمت ألفاظ النبات بدلالات مختلفة. وكان أكثر هذه الألفاظ استخداماً «النخل». وارتبط ذكرها بدلالات أبرزها:

1 ـ المنفعة وجلب الخير: إن النخلة ذات منفعة معروفة لدى كل عربي، إذ كانت عماد بنائه، ومكون أثاثه. وأساس صناعته، وسبب استظلاله من الحر الشديد، وطعامه الرئيس، فكل جزء منها له فائدة معينة، لذا مُثِّل بها المؤمن الذي به يصلح المجتمع، فهو نافع في كل شيء، جاء عن رسول الله ﷺ قوله: **«مثل المؤمن مثل النخلة أو النخلة إنْ ساورته نفعَك، وإنْ ماشيته نفعك، وإنْ شاركته نفعك»**[63]. فقد رُبِط المؤمن بهذه الشجرة لتتبين فائدته من خلال ظهور فائدتها ومعرفة السامع المتوطدة بذلك.

---

(61) م.ن: 30 ـ 31.

(62) سورة القارعة، الآيتان: 4 و5.

(63) أمثال الحديث: 68. وجاء في الحديث «النحلة» أو «النخلة» أي واحدة منهما. وأرجح أن ما جاء ينطبق على النخلة أكثر لأنها في جميع أحوالها مفيدة حتى قبل أن تعطي ثمارها (التمر) ففي سعفها وجذوعها وكربها فائدة مما يمثل قوله ﷺ: **«إن ساورته نفعك وإن ماشيته** =

وجاء في حديث آخر: أخبروني بشجرة كالرجل المؤمن تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها، لا يتحات ورقها ثم قال: هي النخلة»[64] فهي دائمة النفع كما أن المؤمن دائم النفع لأهله ولجاره وللمجتمع أجمع.

2 ـ **الادخار**: فهي خير ما يدخر الإنسان من مال يومذاك ولا يخفى أثرها في الاقتصاد في الوقت الحالي. قال رسول الله ﷺ: «**نعم المال النخل الراسخات في الوحل المطعمات في المحل**»[65] فهي ترضى بأسوأ الأراضي وتعطي أفضل النتائج في أحلك الأوقات.

3 ـ **القوة**: حيث يقول رسول الله ﷺ: «**مثل المؤمن القوي مثل النخلة ومثل المؤمن الضعيف كخامة الزرع**»[66]. فالمؤمن القوي راسخ العقيدة ثابت الإيمان لا تعبث بإيمانه الأهواء والتيارات، ولا يخشى في الله لومة لائم، كما لا تهم النخلة كثرة الرياح وتغير أوقات السنة، فهي صلبة قوية دائمة الخضرة مرتفعة ذات فوائد متعددة.

أما المؤمن الضعيف فهو كخامة الزرع في ضعفها وميلانها وعبث الرياح بها، فإيمانه مهزوز لا يصمد أمام ما يتعرض له من مغريات وضغوط. فيغلبها مرة، وتغلبه مرات.

وقد كثرت الأحاديث الشريفة في النخل لارتباطها ببيان صفات المؤمنين الحقة بجعلهم للمتقين إماماً؛ لأن أولى مهام الحديث الشريف كشف النقاب عن هذه الصفات وإبرازها.

خامة الزرع والأرزة المجذية: جمع رسول الله ﷺ في حديث شريف نوعين من الشجر وضربهما مثلين للمؤمن والكافر حيث قال: «**مثل المؤمن**

= **نفعك وإن شاركته نفعك**» وليس هذا منطبقاً على النحلة التي تظهر فائدتها في نهاية عملها عندما تعطي العسل. وإن كنا لا نعدم لها فائدة تشارك بها غيرها من مكونات الطبيعة كالرياح مثلاً في نقل حبوب اللقاح.

(64) م.ن: 69.

(65) م.ن: 72.

(66) أمثال الحديث: 81.

كمثل الخامة من الزرع تفيئه الرياح تعدله مرة، وتقيمه أخرى حتى يأتيه أجله، ومثل الكافر كمثل الأرزة المجذية على أصلها لا يقيمها حتى يكون انجعافها مرة واحدة»[67].

قال أبو عبيد في تفسير ألفاظ الحديث: «الأرزة»: وهو شجر معروف بالشام، وقد رأيته يقال الأرْز، واحدتها أَرْزَة وهي تسمى في العراق (الصنوبر) والصنوبر ثمرة الأرزة، والمجذية الثابتة في الأرض والانجعاف: «الانقلاع»[68].

وقال أبو عبيد أيضاً: «هذا فيما نرى أنه شبّه المؤمن بالخامة التي تميلها الرياح؛ لأنه مُرْزَأ في نفسه وولده وماله، والكافر كمثل الأرزة التي لا تميّلها الريح. أي لا يرزأ شيئاً. وإنْ أرْزِيَ لم يُؤْجَرْ عليه حتى يموت فشبه موته بانجعاف تلك حتى يلقى الله عزَّ وجلَّ بذنوبه»[69].

ـ **السنبلة**: وهي أيضاً كخامة الزرع في تشبيه ميلان المؤمن بها حيث قال رسول الله ﷺ: «**مثل المؤمن مثل السنبلة تقوم أحياناً وتميل أحياناً**»[70].

فالمؤمن متأثر بالظروف المحيطة به، فيميل أحياناً ويتوب أحياناً ويرجع إلى ربه فيقوم مَرةً أخرى، وهذا راجع إلى إيمانه وهو في هذا أشبه بالسنبلة.

ـ **الأترجة والنخلة والريحانة والحنظلة**: جمع رسول الله ﷺ في حديث عن أصناف الناس أصنافاً من ثمرات الأشجار التي تنطبق صفاتها على من مثلت بهم. قال رسول الله ﷺ: «**ومثل المؤمن الذي يقرأ القرآن مثل الأترجة طعمها طيب وريحها طيب، ومثل المؤمن الذي لا يقرأ القرآن مثل التمر طعمها طيب ولا ريح لها، ومثل الفاجر الذي يقرأ القرآن كمثل الريحانة ريحها طيب وطعمها مرة، ومثل الفاجر الذي لا يقرأ القرآن مثل الحنظلة خبيث طعمها خبيث ريحها**»[71].

---

(67) م. ن: 82.

(68) م. ن: 83.

(69) م. ن: 83 ـ 84.

(70) م. ن: 82.

(71) أمثال الحديث: 87.

فاستخدم من ألفاظ النبات «الأترجة والتمرة والريحانة والحنظلة» وجعلها في المواضع التشبيهية الموافقة لأحوال هذه الأصناف من الناس لتقريب صورهم إلى الأذهان نتيجة اقترانهم بها، وسأشير إلى هذا الحديث عند الحديث عن الصور الحسية.

المستوى الصوتي: إن للأصوات علاقات بمعانيها، تبرزها السياقات الداخلة فيها، قال جان كوهين: «إن علاقة الصوت والمعنى هي كما نعلم علاقة اعتباطية، غير أن هذا لا يصدق إلاَّ على الدليل المفرد، فبمجرد ما ننتقل إلى النسق تبرز المناسبة بين الصوت والمعنى»(72).

ولو استقرينا أحاديث الرسول ﷺ لوجدناها تفيض بالانسجام الصوتي والتناسق الموسيقي على الرغم من حرصه على التقليل من الأسجاع ونهيه المؤمنين عن تَكَلُّفها؛ كي لا يتشبهوا بالكهان، إلاَّ أن حديثه الشريف لم يخل من التجنيسات والأسجاع التي جاءت دون تكلف وقصد، ما جعل الأسماع تستعذبها، والأفهام تطلبها، لما لهذين اللونين البديعين من أثر في أداء المعنى زيادة على التنغيم الذي تحدثانه. قال عبد القاهر الجرجاني:

«إنك لا تجد تجنيساً مقبولاً، ولا سجعاً حسناً، حتى يكون المعنى هو الذي طلبه واستدعاه، وساق نحوه، وحتى تجده لا تبتغي به بدلاً، ولا تجد عنه حِوَلاً، ومن ها هنا كان أحلى تجنيس تسمعه وأعلاه، وأحقه بالحسن وأولاه ما وقع من غير قصد من المتكلم إلى اجتلابه، وتأهب لطلبه»(73).

فمن التجنيس قول رسول الله ﷺ **«نعم المال النخل الراسخات في الوحل، المطعمات في المحل»**(74).

وقد أدى الحديث معاني كثيرة بألفاظ يسيرة كان لموسيقاها دور فاعل في إيضاح ماهية النخلة، وبيان فوائدها. وكقوله الشريف في بيان أهمية الخيل:

---

(72) بنية اللغة الشعرية: 75.

(73) أسرار البلاغة: 10.

(74) أمثال الحديث: 72.

«**الخيل معقود بنواصيها الخير إلى يوم القيامة**»[75] فقد تحقق الجناس الناقص في «الخيل والخير» وكانت له فائدتان الأولى صوتية، ففيه تكرار للأصوات التي حدث بموجبها الجناس، وهي الخاء والياء وهو ما يحدث تنغيماً. والأخرى معنوية إذ تعززت من خلاله دلالة الخير التي ارتبطت بلفظ «الخيل» دائماً، وقد أشرت إلى ذلك في المجالات الدلالية.

أما السجع فهو كثير وجاء في أحاديث قصيرة وأخرى طويلة نسبياً. أما ما جاء في القصيرة منها فقوله الشريف: «**عِشْ حميداً والْبَسْ جديداً ومُتْ شَهيداً**»[76]. فقد تحقق السجع في الألفاظ» حميداً وجديداً وشهيداً» وكانت على وزن «فعيل». وتحقق التقسيم في العبارات:

عِشْ حميداً/ والبس جديداً/ ومت شهيداً. لا سيما أن كل جملة حوت فعلاً بصيغة الأمر للفعل الثلاثي وفاعلاً مستتراً وجوبياً، ومفعولاً به «فكانت أركان الجمل متوازنة صوتياً ومتساوية عددياً، وهو ما أدى إلى زيادة في النغم، وتقوية للجرس وإثراء للدلالة.

وأما الطويلة ففي قوله الشريف في الخيل واقتطع منه:

«والخيل لثلاثة: لرجل أَجْر ولآخر ستر، ولآخر وِزر»[77]. فقد جاء السجع في الألفاظ «أجر، وستر، ووزر» ليزيد من تنغيم الحديث ويثري دلالات أثر الخيل في مقتنيها، وآزره في ذلك التقسيم في العبارات: «لرجل أجر» و«الآخر ستر» و«الآخر وزر» وعمَّق من دلالاته.

جرس الألفاظ: الجَرس: بفتح الجيم وكسرها يعني الصوت والنغمة، وجرس الحرف نغمته[78].

---

(75) م.ن: 151.

(76) م.ن: 159.

(77) م.ن: 37.

(78) ينظر: لسان العرب مادة «جرس» وقد كتب الأستاذ د. ماهر مهدي هلال كتاباً مفيداً في هذا الباب اسمه «جرس الألفاظ ودلالتها في البحث البلاغي عند العرب، وهو في الأصل رسالة دكتوراه.

وقد تميزت الأحاديث النبوية الشريفة بحسن اختيار الألفاظ ووضعها مواضعها، فقد قال اللّه تعالى عن رسوله الكريم: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝٤ عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ ۝٥﴾[79].

ويتحكم السياق في إيرادها. فحينما يريد رسولنا الكريم ﷺ حث المؤمنين على التواضع ونهيهم عن الترف المفرط يقول: **«تمعددوا واخشوشنوا وامشوا حفاة»**[80].

فلفظتا «تمعددوا واخشوشنوا» تدلان بجرسيهما على الخشونة والتقشف. وكان للتّكرار الحرفي لصوتي التاء والشين أثر في تعزيز دلالة الخشونة التي أراد الرسول ﷺ تأكيدها.

وفي سياق الحديث عن عذاب اللّه تعالى لمن لا يؤدي زكاة الإبل من ممتلكيها يرد الحديث الشريف: **«وما من صاحب إبل لا يؤدي زكاتها إلاَّ يجاء بها يوم القيامة كأكبر ما كانت عليه، يبطح لها بقاع قرقر تطؤه بأظلافها وتنطحه بقرونها، ليس فيها عفصاء ولا جلحاء كلّما مضت عليه أخراها ردت عليه أولاها حتى يقضي اللّه بين عباده في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة مما تعدون»**[81].

فالسياق سياق عذاب أخروي فناسبه الإتيان بالألفاظ ذات الجرس القوي مثل «يبطح» قاع، قرقر، تطؤه، بأظلافها. وتنطحه بقرونها، وعفصاء، وجلحاء» التي دخلت في صور متحركة فالإبل ليست بحجمها الاعتيادي بل يُجاء بها كأكبر ما كانت عليه» وصاحبها ليس واقفاً بل «ينبطح لها» واين؟ «في قاع قرقر» وحددت المواضع التي يوجه أذاها إليه حيث «تطؤه بأظلانها» و«تنطحه بقرونها» وحدد نوعها «فليس فيها عفصاء ولا جلحاء».

فهذا الوصف الشامل وهذا التحديد الدقيق المرافق للاختيار الدقيق للألفاظ أدى إلى إعطاء السامع صورة محددة المعالم واضحة غنية بدلالات

---

(79) سورة النجم، الآية: 3 ـ 5.

(80) أمثال الحديث: 159.

(81) م.ن: 36 ـ 37.

الأذى الكبير الذي توعد به الرسول الكريم ﷺ، وعزز وعيد اللّه تعالى في القرآن الكريم لمن لا يؤدون الزكاة. ويكنزون الذهب والفضة. حيث يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم.

ففي الحديث تفصيل في الحكم. اتضح فيه حكم من لا يؤدي زكاة الإبل. وحث على أداء فرائض اللّه تعالى ومنها «الزكاة».

وعندما أراد النبي ﷺ الحديث عمن يكسب المال من موارد غير حلال فتصير بعد ذلك في أسوأ مال، قال: «**من أصاب مالاً من نهاوش أذهبه اللّه في نهابر**»[82] قال عمرو بن الحصين: «يعني من أصابه في غير حله أذهبه اللّه في غير حقه»[83].

فكان لاختيار لفظتي «نهاوش ونهابر» أثر كبير في تصوير عملية الحصول على المال «تهاوش» التي توحي بالأخذ بالقوة والعراك. وفنائه في «نهابر» التي توحي بضياعه وعدم القدرة على احتوائه. ولو حل محلهما غيرهما من الألفاظ لما اتضح المعنيان وارتسمت صورتهما في الذهن بهذا الشكل المؤثر.

أنواع الصور وأساليب بنائها:

تميزت صور أمثال الحديث بكونها حسية، والصور الحسية هي التي تدركها إحدى الحواس الخمس، كالصور البصرية والسمعية واللمسية والذوقية والشمية[84]. وما ذاك إلاّ لأن رسول الله ﷺ أراد تقريب المعنويات، والأفكار الذهنية الجديدة الخاصة بالدين الحنيف إلى أذهان المؤمنين؛ حتى يتمكنوا من تصورها وتمثلها بشكل حسي.

وكان هذا موافقاً لما جاء في القرآن الكريم وسائراً على نهجه، فقد أراد

---

(82) أمثال الحديث: 160.

(83) م.ن: 160.

(84) ذكرت بالتفصيل في كتاب الصورة الفنية معياراً نقدياً للدكتور عبد الإله الصائغ: 406.

اللّه تعالى أن يتلمس المؤمنون بحسهم المعنويات المجردة، عن طريق ربطها بتلك الحسيات[85].

وقد رأى الرماني من قبل أن النسبة الكبرى من تأثير وسائل التصوير القرآنية المتمثلة في الاستعارات والتشبيهات ترجع إلى قدرتها على تقديم المعاني تقديماً حسياً[86].

وقد أكد الجرجاني أهمية الصور الحسية وارتياح النفوس إليها بقوله: «**إن أنس النفوس موقوف على أن تخرجها من خفيّ إلى جليّ وتأتيها بصريح بعد مَكْنِيّ، وأن تردها في الشيء تُعَلِّمُها إيّاه إلى شيء هي به أعلم، وثقتها به في المعرفة أحكم، نحو أن تنقلها من العقل إلى الإحساس، وعما يعلم بالفكر إلى ما يعلم بالاضطرار والطبع، لأن العلم المستفاد عن طريق الحواس، أو المركوز فيها من جهة الطبع وعلى حد الضرورة، يَفْضُل المستفاد من جهة النظر والفكر في القوة والاستحكام**»[87].

ومن أهم مميزات التصوير الحسي:

1 ــ **التشخيص**: وهو «إسباغ الحياة الإنسانية على ما لا حياة له كالأشياء الجامدة، والكائنات المادية غير الحية»[88]، فتنعكس عليها العواطف الآدمية، والخلجات الإنسانية، فتشارك بها الآدميِّين، وتأخذ منهم وتعطي[89].

ويكون خصيصة من خصائص الاستعارة المكنية.

ومن أمثلته قول رسول الله ﷺ في نعت السحاب:

---

(85) ينظر: السور المدنية دراسة بلاغية وأسلوبية: 176 ــ 178.

(86) ينظر: النكت في إعجاز القرآن: 84، وأشار إلى الفكرة بشكل دقيق، وإلى جهود السابقين الدكتور جابر عصفور في كتابه: الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي: 261 ــ 262.

(87) أسرار البلاغة: 180.

(88) المعجم الأدبي: 67، وينظر: النقد التطبيقي والموازنات: 287.

(89) ينظر: التصوير الفني في القرآن: 57، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب: 58، الأدب الأندلسي من الفتح حتى سقوط غرناطة: 299 ــ 300، شعر علماء الأندلس في القرن الرابع الهجري: 60.

«إن الله ينشئ السحاب فتنطق أحسن النطق، وتضحك أحسن الضحك»[90] فأسبغ رسول اللّه ﷺ الصفات الإنسانية كالنطق والضحك على السحاب لتكون صورتها أقرب إلى النفوس مما لو قال ﷺ على سبيل المثال: رعدها أحسن صوت، وبرقها أحسن ضوء. لا سيما أن التشخيصين وردا في صورتين حِسّيّتين:

الأولى: سمعية وهي: «تنطق أحسن النطق» والأخرى: بصرية في «تضحك أحسن الضحك» اختصرهما الحبيب المصطفى ﷺ بلفظ قصير كان شاهداً من شواهد إيجازه الذي يعجز غيره من البشر أن يأتوا بمثله.

ومنه أيضاً قوله الشريف: **«معترك المنايا ما بين الستين إلى السبعين»**[91] فجعل المنايا بشراً يعتركون فيما بينهم لتكون صورة مجيء المنية قريبة إلى الأذهان لذا جعل الاستعارة المكنية وسيلة في إبرازها.

2 ـ التجسيم: مصطلح عرفه القدماء، وتوسع فيه المحدثون.

أما القدماء: فأشاروا إليه بمثل قول الجرجاني عن الاستعارة: «إن شئت أرتك المعاني اللطيفة التي هي من خبايا العقل كأنها قد جُسِّمت حتى رأتها العيون»[92].

وأما المحدثون: فأكثروا من طرقه في دراساتهم فعرّف بأنه: «تحويل المعنوي المجرد من اللبوس، والحدود المكانية إلى حسيات ترى، أو تسمع، أو تلمس، أو تشم، أو تذاق»[93].

ومن أبرز أمثلته في أمثال الحديث قول الرسول ﷺ: **«ألقت إليكم مكة أفلاذ كبدها»**[94].

---

(90) أمثال الحديث: 154.

(91) أمثال الحديث: 61.

(92) أسرار البلاغة: 41.

(93) الصورة الفنية معياراً نقدياً: 417.

(94) أمثال الحديث: 61.

فأرانا مكة أُمّاً تلقي بأولادها في خضم المعركة يوم بدر.

غير أن التشخيص والتجسيم قليلان في أمثال الحديث، لأن هذه الأحاديث تعتمد التشبيه التمثيلي الذي يفصّل في المشهد لا الاستعارة التي تعتمد الإيجاز سبيلاً إلى التصوير المليء بالحركة.

أساليب بناء الصور:

لبناء الصور أسلوبان من أساليب التركيب(95):

1 ـ البناء المفرد.

2 ـ البناء المركب.

وقد وجد النوعان كلاهما في أمثال الحديث، غير أن الأول أقل من الثاني لأن طبيعة الأمثال تستدعيه وهذا ما سأبينه في موضعه.

البناء المفرد: وتمثله الصورة البسيطة:

وهي الصورة التي تكون في أبسط نوع حيث تقدم تصويراً جزئياً، ولها دلالتها النفسية المستقلة في ذاتها، وهذا الاستقلال لا يعني عدم ارتباطها بالصور الأخرى بل هي على علاقة وطيدة بها، مثلها في ذلك مثل أحد أعضاء الجسم، مستقل وينفرد بخصائصه لكنه لا يحيا إذا عزل عن بقية أجزاء الجسم(96). وقد وردت في أمثال الحديث مثل هذه الصور إلاَّ أنها أقل من الصور المركبة التي يحتاجها التمثيل ليعطينا تصوراً كافياً عما يراد التمثيل به. وطبيعة التمثيل تستدعي صوراً مركبة أطول من البسيطة المفردة وأكثر تعقيداً منها ومن أمثلة الصور البسيطة الواردة في هذا الكتاب قول الرسول الكريم ﷺ: **«يا أيها الناس إنما أنا رحمة مهداة»**(97).

---

(95) ورد ذكرهما في كتاب: الحركة الشعرية في فلسطين المحتلة: 42.

(96) ينظر: الحركة الشعرية في فلسطين المحتلة: 42، والسور المدنية، دراسة بلاغية وأسلوبية: 188.

(97) أمثال الحديث: 29.

فكان التشبيه البليغ طريقاً لرسمها، فالرسول ﷺ كالرحمة التي تلف الناس وتشملهم برعاية الله تعالى، وتجلب لهم الخير. وكذلك رسول الله ﷺ أرسل هادياً ومبشراً ونذيراً لجميع الناس يهديهم سبل الرشاد ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذن الله.

وكقوله في هوان الدنيا وقد مرَّ بسخلة منبوذة: **«أترونَ هذه هانت على أهلها فوالذي نفسي بيده إن الدنيا أهون على الله من هذه على أهلها»**[98] فشبه (عليه الصلاة والسلام) هوان الدنيا على الله بهوان السخلة على أهلها، تحقيراً لشأن الدنيا قياساً بالآخرة. فصورة السخلة المنبوذة جسدت لنا بشكل حسي معنى هوان الدنيا على الله تعالى، مستخدماً بعض الألفاظ الدالة على الصورة البصرية وهي «أترون» ليوجه الأنظار إلى شكلها فترتسم بذلك صورة متخيلة لهوان الدنيا من خلال صورة النبذ المرئية.

وصورة أخرى وردت في قول رسول الله ﷺ: **«مثل المؤمن كمثل النحلة أكلت طيباً ووضعت طيباً»**[99]. إن ابتداء الصورة بلفظ» مثل «لم يغير من طبيعة كونها بسيطة، إذ تكونت من المشبه «المؤمن» والمشبه به «النحلة» وأداة التشبيه» مثل «ووجه الشبه» «أكلت طيباً ووضعت طيباً» فالتشبيه استكملت أركانه فهو إذن في أبسط أحواله. وأبسط تصويراته.

وقوله ﷺ: **«مثل المؤمن الضعيف كخامة الزرع»**[100] فالمشبه والمشبه به في التشبيهين مفردان. وقد تعرضت للحديث عنه عند مبحث المجالات الدلالية.

البناء المركب: وتمثله الصور المركبة:

وهي مجموعة من الصور البسيطة المؤتلفة، التي تستهدف تقديم عاطفة، أو فكرة، أو موقف، على قدر من التعقيد أكبر من أن تستوعبه صور

---

(98) م.ن: 56 ـ 57.

(99) م.ن: 65.

(100) أمثال الحديث: 81. وينظر على سبيل المثال لا الحصر الصفحات 68، 69، 82، 87.

«بسيطة»[101]. والربط فيها لا يتم بين طرفين بسيطين، بل يكون الطرفان متعددين، ومشكلين علاقة تداخل، وتجاور، وتتابع سواء أكانت مادية حسية يغلب عليها تصوير الحركة والانتقال والتفاعل، أم مجردة فكرية أو نفسية[102].

وكان هذا النوع من الصور هو السائد في أمثال الحديث، لأن رسول الله ﷺ أراد تجسيم المعنويات والأفكار المجردة بصور مألوفة قريبة من من أذهان المخاطبين، ومستقاة من واقعهم، وقد اشترك الحديث الشريف مع القرآن الكريم في أهم الدلالات المستقاة من هذا النوع من الصور وهي[103]:

1 ـ ترسيخ المعاني الذهنية.

2 ـ توضيح الحالات النفسية.

3 ـ تصوير النماذج الإنسانية.

ترسيخ المعاني الذهنية: جاء الدين الإسلامي الحنيف بمصطلحات إسلامية، وأراد رسول الله ﷺ توضيحها بشكل حسي لتثبيتها في الأذهان، يبدو ذلك جلياً في قوله الشريف: **«ضرب الله مثلاً صراطاً مستقيماً وعلى جنبتي الصراط سور فيه أبواب مفتحة، وعلى تلك الأبواب ستور مرخاة، وعلى باب الصراط داع يقول: أيها الناس ادخلوا الصراط ولا تعوجوا، ومن فوق الصراط داع ينادي، فمن أراد أن يفتح شيئاً من تلك الأبواب قال: ويحك لا تفتحه (فإنك إن تفتحه تلجه، فالصراط الإسلام، والستور حدود الله، والأبواب المفتحة محارم الله، والداعي القرآن، والداعي من فوق واعظ الله»**[104]. إذ تجسدت لنا معاني: «الإسلام، وحدود الله، ومحارم الله»، والقرآن الكريم، وواعظ الله «من خلال رسم صورة مركبة من صور بصرية مستوحاة من الوصف الدقيق للصراط، وسوره، والأبواب المفتحة فيه، والستور المرخاة، والصور السمعية

---

(101) الحركة الشعرية في فلسطين المحتلة: 60.

(102) ينظر: جماليات الأسلوب، الصورة الفنية في الأدب العربي: 94 ـ 95.

(103) فصّل في هذه الدلالات سيد قطب في كتابه: التصوير الفني في القرآن: 30 ـ 38.

(104) أمثال الحديث: 10.

المتكونة من صوت الداعي الواقف على باب الصراط وهو يقول: «ادخلوا الباب ولا تعوجوا».

وصوت الداعي الآخر الواقف فوق الصراط وهو ينادي على من يفتح الأبواب: «ويحك لا تفتحه فإنك أن تفتحه تلجه». فكان لهذا التعدد في نوع الصور أثر في إغنائها بمزيد من الحيوية، لا سيما أن الحوار الذي فيها يشد السامعين لاستكمال رسم جوانبها. وبعد أن اكتملت والخيال جال في معالمها، ذكر رسول الله ﷺ لكل جزء منها ما يمثله من معنى، الأمر الذي يجعل الذهن يقتطع المرسوم ليربطه بالمعنى، وفي ذلك أثر كبير في إبراز هذه المعاني وتثبيتها في الأذهان.

ومن المعاني الذهنية التي رسَّخها الحديث الشريف معنى عدم الإفادة من العلوم على الرغم من وجود الشخص في مواضع تَلَقّيها، الوارد في الحديث الشريف: «**مثل الذي يتكلم والإمام يخطب كمثل الحمار يحمل أسفاراً**»[105]. وقد أفاد رسول اللّه ﷺ من القرآن الكريم في هذا المثل إذ يقول تعالى: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًۢا﴾[106]. حيث تعاونت مجموعة من الصور البسيطة في رسم صورة مركبة لحال من يحضر شعائر صلاة الجمعة بجسمه دون أن يعي قلبه ما تحويه خطبتها من إفادة وتجسيد عدم استفادته على الرغم من استعداده، وحضوره، وانقطاعه عن أعماله الدنيوية.

وقد توضحت معالم هذه الصورة من خلال ربطها بصورة «الحمار الذي يحمل أسفاراً» التي تكونت من صور بسيطة أولها: صور تحمّل الحمار مشقَّة الحمل، حيث «إنه يحمل الأسفار التي هي أوعية العلوم ومستودع ثمر العقول»[107] والثانية: عدم تفرقته بينها وبين سائر الأحمال. والثالثة: عدم استفادته مما يحمل، فلا يأخذ منه سوى الثقل الذي يشق عليه ويكدّ جنبيه[108].

---

(105) أمثال الحديث: 91.

(106) سورة الجمعة، الآية: 5.

(107) (108) أسرار البلاغة: 90 ـ 91، وينظر: السور المدنية دراسة بلاغية وأسلوبية: 191 ـ 192.

تصوير النماذج الإنسانية: ومن أبرزها صورة التلاحم الشديد بين المؤمنين الواردة في الحديث الشريف: «**المؤمنون في توادهم وتراحمهم كمثل الجسد إذا اشتكى شيء منه تداعى سائره بالسهر والحمى**»[109].

فمن خلال هذه الصورة الحسية المركبة لتلاحم الجسد في تأثر جميع أجزائه إذا أصيب جزء منه، تنعكس صورة تماسك المؤمنين وشدة ترابطهم بروابط المحبة والتلاحم والألفة المعنوية المركبة التي ارتبطت بها. فكانت الصورة المعنوية مُشَبّهاً والصورة الحسية مُشَبَّهاً به لكي تنعكس ظلال الحس على متاهات الذهن فتقيدها وتلبسها ثوباً حسياً يوضح معالمها. وهذا المعنى قد أكدته أحاديث أخرى وردت في هذا الكتاب منها: «**المؤمن للمؤمنين كالبنيان يشد بعضه بعضاً**»[110]. فكل مؤمن لبنة من لبنات بناء المجتمع الإسلامي المتماسك متمكنة من مكانها، ومساعدة لأخواتها في تمكنهن منه. وهو ما يجعل هذا البناء قوياً متيناً صامداً أمام أعاصير التحديات.

ومنها أيضاً تصويره (عليه الصلاة والسلام) المنافقين بقوله الشريف: «**إن مثل المنافق كمثل الشاة العائرة بين الغنمين تكر إلى هذه مرة وإلى هذه مرة لا تدري أيها تتبع**»[111]. فقد رسم لنا صورة لتخبط المنافقين بين الكافرين والمؤمنين، وسلوكهم المُتلوِّن الذي يُظْهِر خلاف ما يُبْطِن وهم في حيرة من أمرهم من خلال هذه الصورة المركبة التي تكونت من الصور البسيطة.

صورة الشاة في ترددها بين قطيعي الغنم المتكونة من:

أ ـ صورة كرها إلى القطيع الأول.

ب ـ صورة كرها إلى القطيع الثاني.

جـ ـ صورة حيرتها وعدم استقرارها.

وهي صورة ملؤها التردد المستفاد من الألفاظ: «العائرة» «تكر إلى هذه

---

(109) أمثال الحديث: 84.

(110)

(111) أمثال الحديث: 86. والعائرة: المفارقة لجماعتها.

مرة» و«إلى هذه مرة» و«لا تدري أيها تتبع». ليعكس لنا بالتالي صورة سلوك المنافقين، وقد تجسدت في القرآن الكريم بصور أوضحها: ﴿مُّذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَٰلِكَ لَآ إِلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ وَلَآ إِلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ﴾[112]. فمن خلال كلمة «مذبذبين» الحاوية لمعنى الاتصاف بالذبذبة وهي «حكاية صوت الحركة للشيء المعلق، ثم استعير لكل اضطراب وحركة»[113] تصورت في أذهان المتلقين صورة المضطرب المتردد. قال الزمخشري: «ومعنى مذبذبين: ذبذبهم الشيطان والهوى بين الإيمان والكفر فهم مترددون بينهما، متحيرون، وحقيقة المذبذب الذي يذب عن كلا الجانبين أيّ إيذاء، ويدفع فلا يقر في جانب واحد»[114] فكان في حديث رسول الله ﷺ توضيح للصورة القرآنية وإبراز لمعالمهما.

ومنها ما يصور حالات إنسانية تدخل الكناية في رسمها كما في قول رسول الله ﷺ: **«من خاف أدلج ومن أدلج بلغ المنزل، ألا إن سلعة الله غالية ألا إن سلعة الله هي الجنة»**[115].

وقد علق الرامهرمزي تعليقاً يكشف روعة تحليله للنصوص حيث قال:

.. هذا من أحسن كناية وأوجزها، وأدلها على معنى لا يتعلق بشيء من لفظه، ومعناه: من خاف النار جدَّ في العمل ومن جدَّ في العمل وصل إلى الجنة، فجعل خائف النار بمنزلة المسافر الذي يخاف فوت المنزل فيرحل مدلجاً، والإدلاج السير من أول الليل، وجعلت غالية لشرفها وسروها ولأنها لا تنال بالهوينا، والتقصير؛ إنما تنال بمجاهدة النفس ومغالبة الهوى وترك الشهوات»[116].

---

(112) سورة النساء، الآية: 143.

(113) لغة المنافقين في القرآن: 1/185. ووصفهم سبحانه بالتردد في قوله سبحانه: ﴿فَهُمْ فِى رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ﴾ التوبة: 45.

(114) الكشاف: 1/307.

(115) أمثال الحديث: 125.

(116) م.ن: 125.

أنواع الصور الحسية:

إن أكثر الصور الحسية المستخدمة في أمثال الحديث الصور البصرية؛ لأن الله تعالى حين خلق الإنسان جعل لحاسة البصر النصيب الأوفر بين الحواس الأخرى في إمداد الإنسان بالصور، وتؤكد «الدراسات الحديثة حول التلفزيون الذي يخاطب العين والأذن، والراديو الذي يخاطب الأذن فحسب... إن نسبة ما نستمده من معلومات عن طريق الإبصار تبلغ تسعين بالمئة، أما العين والأذن فتمدّانِنا بثمان وتسعين بالمئة، وتبقى درجتان لبقية الحواس»[117]. وقد وافق الحديث الشريف القرآن الكريم في ذلك فكانت كثرة هذه الصور موافقة لما جبل الله عليه الطبيعة البشرية»[118]. ﴿صِبْغَةَ ٱللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً﴾[119].

الصور البصرية:

ـ الصور اللونية: وهي أكثر الصور البصرية استخداماً في أمثال الحديث وأكثر الألوان المستخدمة اللون الأخضر، لما له من دلالة على الخير «والرجاء والجمال والخصوبة»[120].

ومن المواضع التي ورد فيها ذكر هذا اللون قول رسول الله ﷺ: «**أما بعد فإن الدنيا خضرة حلوة وإن الله عزَّ وجلَّ مستخلفكم فيها فناظر كيف تعملون، ألا فاتقوا الدنيا، واتقوا النساء**»[121]. فالألفاظ التي وصفت بها الدُّنيا تدل على تحسينها وتجميلها وهي «خضرة، وحلوة» لتزيينها في ذهن المسلم وإرشاده إلى طريق الخير فيها، لا سيما أن هذا المجال خُلق لخدمة بني آدم وسُخِّر لهم لينظر الله أعمالهم فيجزيهم إنْ خيراً بخير، وإنْ شرّاً بشرٍّ، قال تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ۝﴾[122] ويحذِّرهم

(117) الصورة والبناء الشعري: 30.

(118) ينظر السور المدنية دراسة بلاغية وأسلوبية: 195.

(119) سورة البقرة، الآية: 138.

(120) اللغة في شعر أبي تمام: 940، مجلة عالم الفكر، مج 16، ع4.

(121) أمثال الحديث: 48.

(122) سورة الزلزلة، الآية: 7 ـ 8.

مما يسقطهم في الهاوية، ملاذ الدنيا التي تطوي خلفها صنوف الشر، والنساء اللواتي إنْ لم يتَّقِينَ الله كُنَّ عوناً لإبليس على المؤمنين. وفي ذهن كل مسلم الصورة الأجمل لجنة الخلد التي وُعدَ المتقون التي فيها من الملاذ أضعاف الملاذ التي عرف عنها المؤمنون في الدنيا.

وقد يطول المثل الذي دخلت ألفاظ اللون فيه ليرسم لنا صورةً متركبة طويلة مليئة بالوصف والحوار، ومؤذنة بالترقُّب كما في قوله الشريف: «**إنما مثلي ومثلكم كمثل قوم سلكوا مفازة غبراء لا يدرون ما قطعوا أكثر أو ما بقي منها، فحسرت ظهروهم ونفد زادهم وسقطوا بين ظهري المفازة فأيقنوا بالهَلَكة، فبيناهم كذلك إذ خرج عليهم رجل في حُلَّة يقطر رأسه فقالوا: إنَّ هذا لَحديث عهد بريف فانتهى إليهم فقال: يا هؤلاء ما شأنكم؟ فقالوا: ما ترى كيف حسرت ظهورنا ونفدت أزوادنا بين ظهري هذه المفازة، لا ندري ما قطعنا منها أكثر أم ما بقي فقال: ما تجعلون لي إن أوردتكم ماءً رواءً ورياضاً خُضْراً؟ قالوا: حكمك، قال: تعطوني عهودكم ومواثيقكم ألا تعصوني ففعلوا فمال بهم فأوردهم ماءً رواءً ورياضاً خضراً فمكثَ يسيراً ثم قال: هَلُمُّوا إلى رياضٍ أعشب من رياضكم هذه وماءٍ أروى من مائكم هذا، فقال جلُّ القوم: ما قدرنا على هذا حتى كدنا ألاَّ نقدر عليه، وقالت طائفة منهم: ألستم قد جعلتم لهذا الرجل عهودكم ومواثيقكم ألا تعصوه، قد صدقكم في أول حديثه فآخر حديثه مثل أوله، فراح وراحوا معه، فأوردهم رياضاً خضراً وماءً رواءً، وأتى الآخرين العدو من ليلتهم فأصبحوا ما بين قتيل وأسير**»[123] فتكونت جزئياتها من مجموعة من الصور البصرية والسمعية، كان اللون الأخضر مكوِّناً لقسم من صورها البصرية، وقد تكرر ذكره في جملة «أوردتكم ماءً رواءً ورياضاً خضراً» ثلاث مرات ليرمز للخير والنماء، لا سيما أن الماء موصوف بكونه (رواء) والرياض بأنها «خضر» ثم وصفت بأنها (أعشب) والماء (أروى) لتقابل معاني الجدب والهلاك التي ترمز إليها جملة «قوم سلكوا مفازة غبراء» الموصوفة بعدم معرفة ابتدائها وانتهائها. فكان للسياق الذي ورد فيه اللون الأخضر أثر في تعزيز هذه الدلالة.

---

(123) أمثال الحديث: 57 ـ 58.

أما إذا كان هذا اللون واقعاً في سياق يشوّه صورة الموصوف به فإن رمزية اللون تتغير إلى المعنى المعاكس كما في قوله رسول الله ﷺ: **«إيّاكم وخضراء الدمن، قيل: وما خضراء الدِّمَن؟ قال: المرأة الحسناء في منبت السوء»**(124) إذ تغيرت هنا رمزية اللون الأخضر من التحبيب إلى التنفير لاقترانه بلفظ التحذير «إياكم» وبلفظ «الدمن» الذي تأنف منه النفس وتتقزز، لا سيما أن رسول الله ﷺ جعل الحديث مجازاً دون تفصيل وهو ما أثار تساؤل المسلمين: «وما خضراء الدمن؟» الذي أجاب عنه الحبيب المصطفى ﷺ بقوله: **«المرأة الحسناء في منبت السوء»**.

وقد تحوي بعض أمثال الحديث تصريحاً، وتضميناً لألفاظ الألوان كما في الحديث الشريف في نعت السحاب الذي ورد عن موسى بن محمد بن إبراهيم التيمي عن أبيه قال: «كان عند النبي ﷺ في يوم دجن فقال النبي ﷺ: **«كيف ترون بواسقها؟ قالوا: يا رسول الله ما أحسنها! وأشد تمكنها! قال: فكيف ترون جونها؟ قالوا: يا رسول الله ما أحسنه وأشد سواده قال: فكيف ترون بروقها أحفواً، أو ميضاً، أم يشقّ شقّاً؟ قالوا: يا رسول الله بل يشقّ شقّاً: فقال رسول الله ﷺ: الحياء أي جاءكم الحياء. فقال أعرابي: يا رسول الله ما رأيتُ الذي هو أفصح منك، فقال النبي ﷺ: وما يمنعني وقدنزل القرآن بلسان عربي مبين»**(125).

فقد استخدم رسول الله ﷺ الاستفهام أداة للكشف عن جوانب الصورة فقد سألهم عن دقائق السحاب وما يصاحب هطول المطر الغزير؛ لتكون إجاباتهم التي حوت أسلوب التعجب بصيغة «ما أفعله» في «ما أحسنها وأشد تمكنها» و«ما أحسنه وأشد سواده»، وانتقاء الوصف الأشد إبرازاً لخصائص اليوم المطير سبيلاً لرفع النقاب عن مَعْلَم تلك الصورة المتحركة وإبرازها بألوانها

---

(124) م.ن: 126.

(125) م.ن: 155 ـ 156، الدجن: «ظل الغيم في اليوم المطير وأدجن يومنا وادجوجن إذا أضَب فأظلم» لسان العرب مادة دجن. وبواسق السحاب: «ما استطال من فروعها» لسان العرب مادة بسق، والجون: هو «الأسود اليحمومي» لسان العرب مادة (جون).

المتقابلة. إذ حوت ألفاظاً دالة على الألوان مثل «دجن، وجون، وبرق» وجعلها في سياقات تدل على شدة حلكة سوادها، وبالمقابل إبراز شدة لمعان البرق، وألفاظاً حددت مقدار هذا اللون مثل «حفواً، ووميضاً ويشق شقاً» لتبين مقدار ضياء البرق وجعله بأعلى درجة من درجاته، لذا اختير له «بل يشق شقاً» لأنه الأكثر إضاءة، وألفاظاً مُصَرِّحةً بلفظ اللون مثل «سواده» التي جعلت مضافاً إلى لفظ «أشد» لتركيز هذه الصفة.

فقد تبين لنا مما مرَّ أن رسول الله ﷺ انتقى ألفاظ الحديث، وانتقى الأسلوب الأمثل لرسم معالم الصورة، واختار أفضل الأوضاع وأكثرها إبرازاً لتركيز اللون ليكون سبيلاً لإبراز جمال اللون المقابل له فحلكة ذلك اليوم أبرزت شدة إضاءة برقه الذي شق إضاءته شقاً وسط الظلام المخيم. وهذا ما جعل الأعرابي يبدي إعجابه من فصاحة الحبيب المصطفى ﷺ: «ما رأيت الذي هو أفصح منك».

الصور الذوقية: تُعنَى الصور الذوقية بإبراز طعوم الأشياء وتحوي من الألفاظ ما يدل على طيب المذاق وخبثه مثل «طيّب، حلو، خبيث، مُرّ، . . . إلخ» وقد تأتي هذه الصور منفردة، وقد تأتي ممتزجة مع صور أخرى كالصور الشمية مثلاً. فمما جاءت منفردة قول رسول الله ﷺ: الذي نقله ابن عمر إذ قال: «كنت عند النبي ﷺ وهو يأكل جمّاراً فقال: إن من الشجر كالرجل المؤمن فأردت أن أقول هي النخلة فنظرت في وجوه القوم فإذا أنا أَحْدَثُهم فقال رسول الله ﷺ هي النخلة»[126].

فقوله الشريف: **إن من الشجر كالرجل المؤمن**» إشارة إلى طيب مذاق الجمار لأنه أشار في أحاديث أخرى إلى طيب المؤمن وكثرة منافعه مثل قوله: **«مثل المؤمن مثل النحلة أكلت طيباً ووضعت طيباً»**[127] وفي هذا الحديث أيضاً إشارة إلى طيب مذاق العسل الذي انعكس إلى طيب ما يدخل المؤمن من الرزق

(126) أمثال الحديث: 69.

(127) م.ن: 56.

الحلال، وطيب ما يخرج منه من الصدقات المباركات، ومن العمل الذي يتقنه المؤمن فيؤتي ثماره مباركاً وتاماً.

وفي الحديث الذي أخذت بشرحه من عناصر الشد والتشويق ما يجعل المتلقي متفاعلاً مع النص، حتى إذا أتمَّه وجد ما كان يبحث عنه حاضراً وهو قوله **«هي النخلة»**. وقد أشرت إلى فضائلها عن الحديث عند المجالات الدلالية.

ومما جاء من الصور الذوقية ممتزجاً بالصور الشمية قوله (صلوات الله وسلامه عليه): **«مثل المؤمن الذي يقرأ القرآن مثل الأترجة طعمها طيب وريحها طيب، ومثل المؤمن الذي لا يقرأ القرآن مثل التمرة طعمها طيب ولا ريح لها، ومثل الفاجر الذي يقرأ القرآن مثل الريحانة ريحها طيب وطعمها مر، ومثل الفاجر الذي لا يقرأ القرآن مثل الحنظلة خبيث طعمها خبيث ريحها»**[128].

والملاحظ أن رسول الله ﷺ قد اختار من النباتات ما تلائم طعومها وروائحها صفات الناس الذين ارتبطوا معها وتمثلوا بخصائصها فبدت خصالهم واضحة من خلال هذا الربط الدقيق، فعندما قرن صلوات الله وسلامه عليه المؤمن الذي يقرأ القرآن بالأترجّة أراد إبراز صورته النافعة في كل شيء ظاهره وباطنه، فالقرآن الكريم صقل شخصيته وظهر آثار ذلك على أعماله، فبصلاح سريرته صلح ما ينبثق عنها من أعمال، فعبر عن الظاهر بالريح وعن الباطن بالطعم.

وكان في مقابلها صورة الفاجر الذي لا يقرأ القرآن التي مَثَّلها الحبيب المصطفى ﷺ بصورة الحنظلة، ذات الطعم الخبيث والريح الخبيثة. وعلى هذا الأساس، وبهذا اللفظ فسرت الآية الكريمة ﴿وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ ٱجْتُثَّتْ مِن فَوْقِ ٱلْأَرْضِ﴾[129] فالشجرة الخبيثة هي الحنظلة[130].

أما صورة المؤمن الذي لا يقرأ القرآن، والفاجر الذي يقرأ القرآن فمثلتهما

---

(128) أمثال الحديث: 87.

(129) سورة إبراهيم، الآية: 26.

(130) هذا ما قاله شعيب بن الحبحاب عن أنس بن مالك (رض) ينظر: أمثال الحديث: 72.

نبتتان متقابلتان في الصفة الأولى هي التمرة التي طاب مذاقها ولا ريح بها فكذلك المؤمن الذي تصلح سريرته ولا يصقل هذا الصلاح بكثرة قراءة القرآن وتدبر آياته. والثانية هي الريحانة التي طاب ريحها وخبث طعمها، وكذلك الفاجر الذي ساءت سريرته، وهو يقرأ القرآن الكريم لكن قراءته لم تستطع أن تصلحه وتجعله مع المؤمنين. فما يصدر منه من قراءة تجمِّل صورته لكنها لم تؤثر فيه.

ولاحظنا في هذا الحديث الشريف أن الصور الأربع حوت صوراً ذوقية وشَمِّية لا يمكن فصلها، لأنها اعتمدت في الأساس على وجودهما معاً، ولم تكن كل صورة قائمة بنفسها، فكانت الصور الشمية تمثل ظاهر الأشخاص المقترنين بها، والصور الذوقية تمثل باطنهم. والحديث قائم على إبراز هذه المزاوجة بين الظاهر والباطن.

وقد ترد ألفاظ الصور الذوقية كلفظ «الأَطيب» مثلاً ولا تشكل صوراً مؤثرة إنما وردت في معرض بيان فائدة طعام ما. كما في قوله الشريف ﷺ شارحاً لفظ الأطيبْين: **«ذانك الأطيبان التمر واللبن»**[131] ولن أتوسع في مثل هذا لأنني قصدت إبراز الصور الذوقية الأكثر خيالاً والأدخل في باب التصوير مجالاً.

الصور الشمية: استخدم رسول الله ﷺ الصور الشمية في إيضاح الصفات، كصفة القرآن الكريم، وصفة الجليس الصالح، ونقيضة الجليس الطالح وبيان صفات أصناف الناس الذين مثلوا بمجموعة من النباتات انعكست صفاتهم من خلال ربطهم بها.

فقال رسول الله ﷺ عن القرآن الكريم: **«إن القرآن كجراب ملأته مسكاً ثم ربطت على فيه فإنْ فتحته فاح لك ريحه وإن تركته كان مسكاً مرفوعاً فكذلك مثل القرآن إن قرأته أَو كانَ في صدرك»**[132].

فقد حوى الحديث ألفاظاً شمية أمثال «مسك، فاح، ريحه» دخلت في

(131) أمثال الحديث: 158.

(132) م.ن: 88 ـ 89.

صورة عكست ماهية القرآن الكريم وعظيم فائدته فبقراءته تتوضح آيات إعجازه التي مثلتها صورة الجراب الذي فُتِحَ فوه ففاحت رائحته. وإن حُفِظَ في الصدور دون أن يُقْرأ على الملأ كان كالجراب المملوء مسكاً الذي رُبط فوه فاحتفظ بالمسك دون أن تذهب رائحته سدى.

وبرزت صورتا الجليس الصالح، وجليس السوء من خلال الصورتين الشمِّيّتين اللتين حواهما حديث رسول الله ﷺ: **«مثل الجليس الصالح مثل العطار إنْ لم يصبك من عطره أصبت من ريحه، ومثل الجليس السوء مثل الكير إنْ لم يحرق ثوبك أصابك من ريحه»**[133].

وروى رواية أخرى: **«مثل الجليس الصالح مثل العطار إن لم يحذك من عطره أصابك من ريحه، ومثل الجليس السوء كمثل صاحب الكير إن لم يصبك من شرارِه أصابك من ريحه»**[134].

ففي الصورة الأولى رسمت صورة شمية فقط هي صورة العطار الذي إن لم يوضع من عطره أخذت الملابس من رائحة محله. وفيها من الألفاظ الدالة على الصورة الشمية أمثال: «العطار، وعطره، ريحه».

أما الصورة الثانية فحوت صورتين الأولى بصرية وهي صورة احتراق الثوب. والأخرى شمِّية: هي «أصابك من ريحه». وتلوح من خلالهما صورة لونية ناتجة عن الدخان الأسود المتصاعد من صاحب الكير، ومن حريقه لملابس من دخل دكانه.

وكان التقابل الجعلي مبرزاً لصفات هذين الجليسين المتقابلين. وقد أشرت عند الحديث عن الصور الذوقية إلى أربع صور شمية تداخلت فيما بينها في حديث شريف لتبرز صفات أربع فئات من الناس من خلال ذكر مجموعة من النباتات التي تتميز بطيب الطعم والرائحة أو بخبثهما أو بطيب أحدهما وخبث الآخر.

---

(133) م. ن: 88.

(134) م. ن: 119.

وكلما زاد عدد الصور الداخلة في رسم صورة كلية وتعدد نوعها زاد إبداع وجمال الصورة الكلية. يتمثل ذلك في رسول الله ﷺ في نعت الجنة: «عن أسامة بن زيد قال: سمعت رسول الله ﷺ وذكر الجنة فقال ألاَ مشْترٍ لها، هي ورب الكعبة ريحانة تهتز، ونور يتلألأ، ونهر يطّرد، وزوجة لا تموت، في حبور ونعيم مقيم أبداً»(135).

فألفاظ هذا الحديث قليلة برزت من خلالها معانٍ جليلة تعاونت الصور البصرية المتحركة مع الصور الشمية في رسم صورة لجنة الخلد التي وعد المتقون. وفي الحديث إشارات لصور قرآنية كريمة وردت في سور عظيمة وضحت معالم تلك الجنان التي فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر.

فالنور الذي يتلألأ أشارت إليه الآية الكريمة: ﴿يَوْمَ تَرَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ يَسْعَىٰ نُورُهُم بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَٰنِهِم بُشْرَىٰكُمُ ٱلْيَوْمَ جَنَّٰتٌ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾(136).

ونهر يَطّرد: أشارت إليه الآية الكريمة السابقة، والآيات الأخرى التي ترسم صورة للجنة إذ كلما ذُكِرتْ ذُكِرَ جَريان الأنهار من تحتها(137). وقد فصّلت الآية الكريمة التالية في ذكر أنهار الجنة: ﴿مَّثَلُ ٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِى وُعِدَ ٱلْمُتَّقُونَ فِيهَآ أَنْهَٰرٌ مِّن مَّآءٍ غَيْرِ ءَاسِنٍ وَأَنْهَٰرٌ مِّن لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُۥ وَأَنْهَٰرٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِّلشَّٰرِبِينَ وَأَنْهَٰرٌ مِّنْ عَسَلٍ مُّصَفًّى وَلَهُمْ فِيهَا مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ وَمَغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ﴾(138).

وقد فصَّل القرآن الكريم في ماهية الزوجة في الجنة فالنساء فيها: ﴿وَحُورٌ عِينٌ ۝٢٢ كَأَمْثَٰلِ ٱللُّؤْلُؤِ ٱلْمَكْنُونِ ۝٢٣﴾(139) وهن ﴿حُورٌ مَّقْصُورَٰتٌ فِى ٱلْخِيَامِ ۝٧٢﴾(140)

---

(135) أمثال الحديث: 145.

(136) سورة الحديد، الآية: 12.

(137) ينظر على سبيل المثال لا الحصر: سورة البقرة، الآية: 25، سورة آل عمران، الآيات: 15، 136، 195، 198. سورة النساء، الآيات: 13، 57، 122. سورة المائدة، الآيات: 12، 85، 119. سورة الأعراف، الآية: 43. سورة التوبة، الآية: 72.

(138) سورة محمد، الآية: 15.

(139) سورة الواقعة، الآية: 22.

(140) سورة الرحمن، الآية: 72.

وقال سبحانه: ﴿كَذَٰلِكَ وَزَوَّجْنَٰهُم بِحُورٍ عِينٍ ۝﴾[141] فهؤلاء النسوة متجددات الجمال لا يجد الشيب لشعورهن سبيلاً ولا الهرم لوجوههن طريقاً. فلا الموت يفنيهن ولا طول الحياة يغير من نضارتهن وهُنَّ ﴿عُرُبًا أَتْرَابًا ۝﴾[142].

وبعد أن فصَّل في آلاء الرحمن يوم القيامة أجملَ ذلك وزاد عليه بقوله: «في حبور ونعيم مقيم أبداً».

وقد أورد الحديث الألفاظ منكَّرة في «ريحانة، ونور، ونهر، وزوجة، وحبور، ونعيم» ليشمل كل ما يخطر على البال من الأنواع التي يتمناها المرء من هذه النعم، ولو عُرِّفت لتحدَّدت، ولما تهيَّأ للخيال هذا المجال الرحب من التصور الذي يوفره التنكير.

وكان للفظ «أبداً» دور في إسباغ الاستمرارية وعدم الانقطاع، وتوكيد لمعنى «مقيم» الذي وصف به (نعيم).

وهنا يبرز دور السياق في إنتاج الدلالة، فبينما كانت لفظة «الريحانة» الواردة في الصور الذوقية ـ التي عرضت لها سابقاً قد دخلت في وصف من تعجبك رائحته ولا يعجبك داخله وطعمه التي قرنت بصورة «الفاجر الذي يقرأ القرآن» كانت لفظة (ريحانة) ها هنا توحي بنشر العطور الطيبة التي تفوح من الجنان؛ إذ اقترنت بألفاظ «نور يتلألأ، ونهر يطَّرد، وزوجة لا تموت، في حبور ونعيم مقيم» فهذا الاقتران أبعد عن الأذهان الطعم المرّ للريحانة وتعزز معنى الرائحة الطيبة من خلال الوصف «تهتز» لتكون أكثر نشراً للعطور فمن خلال هذا الاهتزاز تنتشر الرائحة الذكية العطرة في جميع أنحاء الجنة كما أنه أضفى على الصورة حركة الاهتزاز التي عزَّزت من إبداع الصورة الكلية.

وقد جعل الرامهرمزي للجنة مبحثاً صغيراً سماه «في نعت الجنة»[143].

---

(141) سورة الدخان، الآية: 54.

(142) سورة الواقعة، الآيتان: 37 و38.

(143) أمثال الحديث: 145.

الخاتمـة:

بعد هذه الرحلة الممتعة مع أمثال الأحاديث النبوية التي تخلب العقول بروعة معانيها، وسمو مراميها، استخلصت نتائج كان من أهمها:

1 ـ أنّ رسول الله ﷺ كان يختار كلماته اختياراً دقيقاً، فكل كلمة وضعت موضعها المناسب بحيث لو استبدلت بها أخرى لاختل النظم، وتغير المعنى، ولما بدت الصور المتألفة منها بهذا الشكل الذي وردت فيه.

2 ـ أنّ الأحاديث النبوية الشريفة سارت على نهج القرآن الكريم في إيضاح المعنويات، بربطها بصور حسية تقرّب ما بعد عن الأذهان بجعله ماثلاً للعيان. وهذا ما يوافق أُنسَ النفس الإنسانية. وهذا ما بينته بشكل واضح في مبحث «أنواع الصور وأساليب بنائها».

وعلى هذا الأساس نفسر خلو الأحاديث الشريفة من تشبيه الحسي بالمعنوي، لذا كثرت فيها الصور الحسية.

3 ـ أنّ أظهر الصور الحسية الصور البصرية، وأظهر الصور البصرية الصور اللونية، وأكثر الصور اللونية استخداماً اللون الأخضر لما له من دلالة على الخير والبركة والنماء، وقد تأتي الصور البصرية متفردة وقد تشترك مع صور حسية أخرى كالصور الذوقية والشمية والسمعية، وأقل هذه الصور الصور اللمسية.

4 ـ إفادة الرسول ﷺ من تفصيل القرآن الكريم في قسم من صوره، وأظهر هذه الصور صورة الجنة؛ لذا أجملت تفصيلاتها في الأحاديث الشريفة الواردة ضمن أمثال الأحاديث.

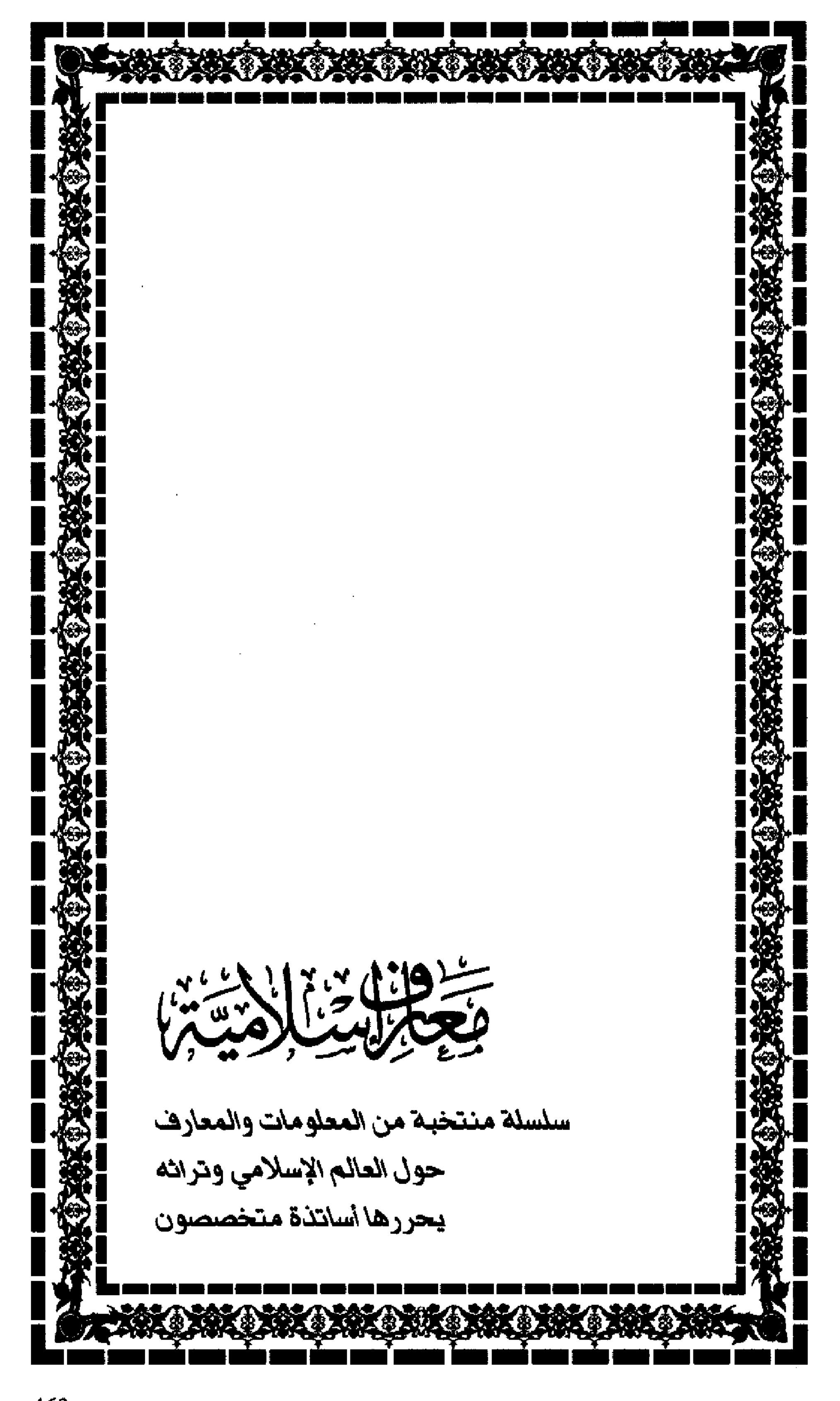
5 ـ أنّ لهذا الكتاب فائدة كبيرة، فقد كشف النقاب عن شخصية الرامهرمزي العلمية التي أبرزها من خلال شرحه للأحاديث الواردة، وبيانه لتفسير كثير من الكلمات الواردة خلالها، لا سيما أنه شاعر، انعكس خياله الشعري على نشاطه العلمي، واتضح اطلاعه الواسع على ديوان العرب وهو الشعر من خلال الاستشهادات الكثيرة بالشعر العربي.

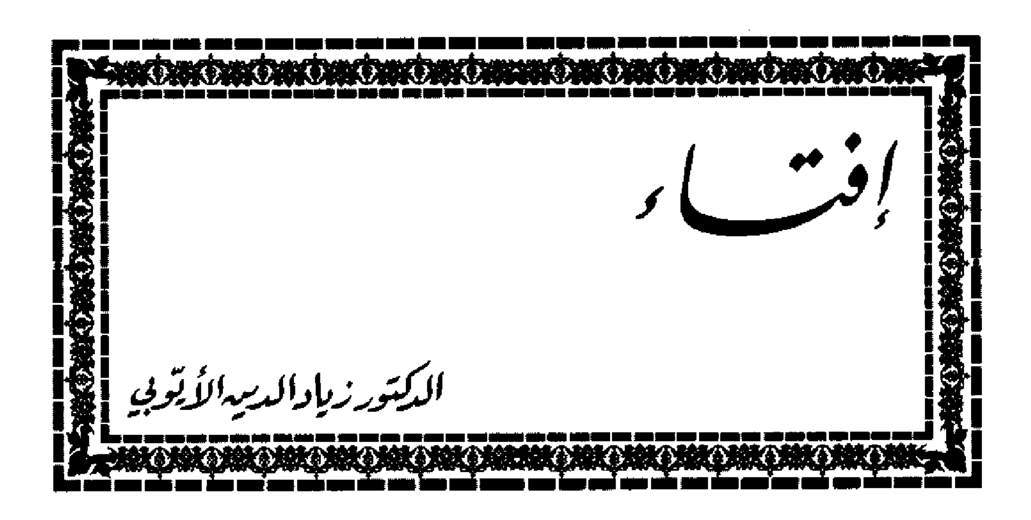
المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- **الأدب الأندلسي في الفتح حتى سقوط غرناطة 92 ـ 897هـ**، د. منجد مصطفى بهجت، مديرية دار الكتب للطباعة، الموصل 1988م.
- **أسرار البلاغة** للشيخ الإمام عبد القاهر الجرجاني. تحقيق هـ. ريتر، مطبعة وزارة المعارف، إستانبول 1954م. أعادت طبعه بالأوفسيت مطبعة المثنى ـ بغداد، ط2، 1399 ـ 1979م.
- **أمثال الحديث**: للقاضي أبي محمد الحسن بن عبد الرحمن بن خلّاد الرامهرمزي ت360هـ ـ تحقيق ـ أمة الكريم القرشية، مطابع الحيدري ـ حيدر آباد الدكن (باكستان) 1388 هـ ـ 1968م.
- **الأمثال في القرآن الكريم**، الدكتور محمد جابر الفياض، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1988م.
- **بنية اللغة الشعرية**، جان كوهين، ترجمة محمد الولي، ومحمد العربي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 1986م.
- **تذكرة الحفاظ**: لأبي عبد اللّه شمس الدين الذهبي، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ط4، د.ت.
- **التصوير الفني في القرآن**، سيد قطب، بيروت، دون ذكر اسم المطبعة، (د.ت).
- **ثلاث رسائل في إعجاز القرآن**: للرماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني، حققها وعلق عليها محمد خلف الله، ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر (د.ت).
- **جرس الألفاظ ودلالتها في البحث البلاغي والنقدي عن العرب** د. ماهر مهدي هلال، دار الرشيد للطباعة، بغداد، 1980م.
- **جماليات الأسلوب، الصورة الفنية في الأدب العربي**، د. فايز الداية، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط2، 1411هـ ـ 1990م.
- **الحركة الشعرية في فلسطين المحتلة منذ عام 1948 ـ 1975م**، دراسة نقدية، د. صالح أبو إصبع، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1979م.
- **سنن أبي داود**، الإمام الحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، 275هـ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت، د.ت.
- **سنن النسائي بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي، وحاشية الإمام السِّندي**، دار الجيل بيروت، دار الحديث، القاهرة، 1407هـ ـ 1987م.

- **السور المدنية دراسة بلاغية وأسلوبية**، د. عهود عبد الواحد عبد الصاحب العكيلي، رسالة دكتوراه مطبوعة على الآلة الكاتبة، جامعة بغداد ـ العراق 1418هـ ـ 1997م.
- **سير أعلام النبلاء**: الإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، ت748هـ، أشرف على التحقيق شعيب الأرنؤوط، تحقيق أكرم البوشي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1403هـ ـ 1983م.
- **شعر علماء الأندلس في القرن الرابع الهجري، اتجاهاته، وسماته** كريم عبد الواحد النصراوي، رسالة ماجستير مطبوعة على الآلة الكاتبة، كلية التربية الأولى، جامعة بغداد، 1411هـ ـ 1990م.
- **صحيح البخاري**، أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، دار الفكر، بيروت، بغداد، 1986م.
- **الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب**، د. جابر عصفور، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1983م.
- **الصورة الفنية في المثل القرآني**، د. محمد حسين علي الصغير، دار الرشيد للنشر، بغداد، العراق، 1981م.
- **الصورة الفنية معياراً نقدياً**، د. عبد الإله الصائغ، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1987م.
- **الطبيعة في القرآن الكريم**، الدكتور كاصد ياسر الزيدي، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، العراق، 1980م.
- **الفهرست**، لأبي الفرج محمد بن أبي يعقوب إسحاق المعروف بالوراق، تحقيق رضا تجدد، طهران، 1390هـ ـ 1971م.
- **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل للإمام محمود بن عمر الزمخشري**، ت528ه، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط1، 1354هـ.
- **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، للعلامة مصطفى بن عبد الله القسطنطيني المعروف بحاجي خليفة، ت1067هـ، مج2، دار الفكر، بيروت، 1402 ـ 1982م.
- **لسان العرب لابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري (ت 711هـ)** نسخة مصورة على مطبعة بولاق، الدار المصرية للتأليف والترجمة، (د.ت).
- **اللغة في شعر أبي تمام**، د. فهد عكام، بحث في مجلة عالم الفكر، مج 16، ع4.
- **لغة المنافقين في القرآن**، د. عبد الفتاح لاشين، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1405هـ ـ 1985م.
- **المعجم الأدبي**، جبور عبد النور، بيروت، ط1، 1979م.

- معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مجدي وهبة، وكامل المهندس، مكتبة لبنان، بيروت، 1979م.
- النقد التطبيقي والموازنات، د. محمد الصادق عفيفي، مؤسسة الخانجي، القاهرة، 1987م.
- يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، لأبي منصور عبد الملك الثعالبي النيسابوري، شرح وتحقيق مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط1، 1403هـ ـ 1983م.


معارف إسلامية
سلسلة منتخبة من المعلومات والمعارف
حول العالم الإسلامي وتراثه
يحررها أساتذة متخصصون



الإفتاء: جواب السائل عما يشكل عليه من حُكْمٍ أو أمر. ومنه المفتي، لأنه يزيل الإشكال عن المستفتي ويوضح له الحكم[1].

والاستفتاء: طلب الفتوىٰ لمعرفة الحكم. ومنه قوله تعالى: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي ٱلنِّسَآءِۖ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ﴾[2] وقوله تعالى: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي ٱلْكَلَٰلَةِۚ . .﴾[3].

وتأتي الإفتاء ويراد بها الفتوى أو الفتيا. يقال: استفتيت العالم في المسألة، فأفتاني إفتاء، وفتيا، فهما اسمان موضوعان في موضع الإفتاء[4].

وجمع الفتيا: فُتاً على وزن (فُعَل) وجمع الفتوى: فتاوىٰ بفتح الألف[5]. .

وتأتي الفتوى ويراد بها تعبير الرؤيا وتفسيرها. يقال: أفتيت فلاناً في رؤيا

(1) انظر اللسان، والصحاح والقاموس مادة (فتي) وعمدة الحفاظ 3/ 1952.
(2) سورة النساء، الآية: 127.
(3) سورة النساء، الآية: 176.
(4) انظر الفخر الرازي، مفاتيح الغيب 1/ 62.
(5) المصادر السابقة.

رآها، إذا عبّرتها له. ومنه قوله تعالى: في قصة يوسف عليه السلام: ﴿أَفْتُونِي فِي رُءْيَايَ إِن كُنتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ﴾[6].

ثم قوله: ﴿يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ أَفْتِنَا فِي سَبْعِ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ﴾[7].

والمفتي أيضاً: مكيالٌ معين. قال الأصمعي: إنه مكيال هشام من هبيرة. وقال ابن الأعرابي: المفتي: قدح الشطار. وقد أفتى الرجل إذا شرب به فهو مفتٍ.

كما يأتي الإفتاء بمعنى الخصومة والجدل. يقال: تفاتى القوم إذا تخاصموا. ومنه الحديث الشريف: «**إن قوماً تفاتوا إليه**»[8].

والإفتاء في الشرع: إظهار الحق وبيانه.

والاستفتاء: طلب معرفة حكم الله في النازلة.

والفرق بين فتوى المفتي وحكم القاضي: أن حكم القاضي ملزم يجب تنفيذه فيمن صدر بحقه، وفتوى المفتي: لا تكون ملزمة للمستفتي، فله أن يأخذ بها أو بغيرها من الأحكام الشرعية.

والفتوى: مظهر من مظاهر يسر الشريعة وسماحتها، وصلاحها لكل زمان ومكان، إذ في تعدد الفتاوى واختلافها باختلاف اجتهاد المفتين توسعة على الناس ورحمة.

وهي قديمة، بدأت مع نزول الوحي، فقد كان النبي ﷺ يفتي أصحابه، كما أخبر القرآن بذلك. وكذلك كان الصحابة يفتون في النوازل، واشتهر منهم نفر بذلك، كان الناس يقصدونهم لمعرفة حكم الله تعالى في بعض النوازل والقضايا. ثم قام علماء الأمة بهذه المهمة على مر العصور. وبذلك كانت الفتوى مظهراً من مظاهر مرونة الشريعة واستمرارها.

---

(6) سورة يوسف، الآية: : 43.

(7) سورة يوسف، الآية: 47.

(8) المصادر السابقة.

من هنا، ومن خلال البحث في آليات المرونة في الإسلام نجد آلية «الإفتاء» من أهم الآليات التي حافظت على المسلمين من الانهيار في جب الجهل والجمود.

والنبي ﷺ جاء معلماً وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً، ولكي يكون معلماً وداعياً كان لا بد من أمرين:

1 ـ الإعلام عن دعوته وتعاليمها.

2 ـ مواجهة ما قد يرد من أسئلة تنضح من عقول لا تعدو كونها ثلاثة.

1 ـ المؤمنون: حيث رضخوا للرسالة وطلبوا الحق.

2 ـ الكفار والمنافقون الذين لم يرضخوا للحق وأرادوا العناد والمكابرة بأسئلتهم.

3 ـ المحايدون الذين يطلبون الحقيقة ولم يرضخوا بعد.

والقسم الأول: خاص بمجال الدعوة وهو الأعم.

أما القسم الثاني فيختص به الإفتاء وهو الأخص[9].

ونظراً لأهمية الفتوى جعل العلماء لها ضوابط، وحذروا الذين يتصدرون للإفتاء بغير علم، استناداً إلى قوله ﷺ: «**لا تكذبوا علي، فإنه من كذب علي فليلج النار**»[10].

وروي عن عبد اللّه بن مسعود قال: «**إن الذي يفتي الناس في كل ما يستفتونه فهو مجنون**»[11].

وكان كبار العلماء يتورعون عن الإفتاء ـ أحياناً ـ خوفاً من الله تعالى، فقد كان مالك لا يفتي إلا فيما يحسنه ويعلمه. فعن عبد الرحمن بن مهدي قال: كنا

---

(9) انظر فتح القدير للشوكاني 3/ 203. ط دار الفكر، بيروت. وتفسير النسفي 12/ 276.

(10) البخاري 1/ 52 ـ دار ابن كثير، بيروت ط3.

(11) مجمع الزوائد 1/ 182.

عند مالك بن أنس، فجاء رجل فقال: يا أبا عبد الله جئتك من مسيرة ستة أشهر، حملني أهل بلادي مسألة أسألك عنها، قال: فسل. قال: فسأل الرجل عن أشياء، فقال مالك: لا أحسن. قال: فقطع بالرجل، كأنه قد جاء إلى من يعلم كل شيء. قال: وأي شيء أقول لأهل بلادي إذا رجعت إليهم؟ قال: تقول لهم: قال مالك بن أنس: لا أحسن»[12].

لكن ذلك لا يمنع من القول بأن مهمة الفتوى فرض كفاية، لا بد أن يقوم به من توافرت فيه ضوابطها وشروطها، لحاجة الناس إلى ذلك، وإلا تصدى لها بعض الجهلاء الذين لا يخافون الله، وحينئذ ينطبق قول الرسول ﷺ: **«إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من العباد، ولكن يقبض العلماء، حتى إذا لم يبق عالمٌ اتخذ الناس رؤساء جهالاً، فسئلوا فأفتوا بغير علم، فضلوا وأضلوا»**[13].

ويجب على المستفتي أن يتحرى المفتي الحق، ويسأله عن أمور دينه، فعن عائشة ـ رضي الله عنها ـ أنها كانت لا تسمع شيئاً لا تعرفه إلا راجعت فيه حتى تعرفه[14].

ولا يلزم أن يكون للمفتي مكان خاص يجلس فيه للإفتاء كالقاضي فقد روي أن النبي ﷺ كان يفتي في المسجد، وفي الطريق والسوق، وعلى الدابة[15].

وكان يحيى بن يعمر يفتي في الطريق، وقضى الشعبي على باب داره[16].

هل يجوز للمفتي غير المجتهد أن يفتي بمذهب غيره من الأئمة المجتهدين؟ اختلف العلماء في ذلك، منهم من منعه، ومنهم من إجازه[17].

---

(12) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 1/ 18.

(13) صحيح البخاري 1/ 50، دار ابن كثير/ بيروت ط3.

(14) صحيح البخاري 1/ 51، دار ابن كثير/ بيروت ط3.

(15) صحيح البخاري 1/ 43، 44.

(16) تعليق التعليق 5/ 286.

(17) الإحكام في أصول الإحكام الآمدي 4/ 242، 293.

والمختار عند الآمدي: «إنه إذا كان مجتهداً في المذهب، بحيث يكون مطلعاً على مأخذ المجتهد المطلق الذي يقلده، وهو قادر على التفريع على قواعد إمامه وأقواله، متمكن من الفرق والجمع والنظر والمناظرة في ذلك ـ كان له الفتوى، تمييزاً له عن العامي، ودليله انقطاع الإجماع من أهل كل عصر على قبول مثل هذا النوع من الفتوى، وإن لم يكن كذلك فلا»[18].

هل يجوز للعامي اختيار المفتي الذي يستفتيه؟

الجواب عن ذلك كما قرره الآمدي: إما أن يكون في البلد مفتٍ واحدٍ أو أكثر. فإن كان الأول: وجب عليه الرجوع إليه والأخذ بقوله. وإن كان الثاني فقد اختلف الأصوليون بين مانع ومجيز[19].

لكنهم اتفقوا على أنه إذا اتبع العامي بعض المجتهدين في حكم حادثة معينة، وعمل بقوله فيها فلا يجوز له الرجوع عنه في ذلك الحكم بعد ذلك إلى غيره.

ولكن: هل له اتباع غير ذلك المجتهد في حكم آخر؟

اختلفوا في ذلك، فمنهم من منع ومنهم من أجاز، ولكل وجهة هو موليها، ومقيم عليها الدليل والحجة[20]. والمختار عند الآمدي التفصيل «وهو أن كل مسألة من مذهب الأول اتصل عمله بها فليس له تقليد الغير فيها، وما لم يتصل عمله بها فلا مانع من اتباع غيره فيها»[21].

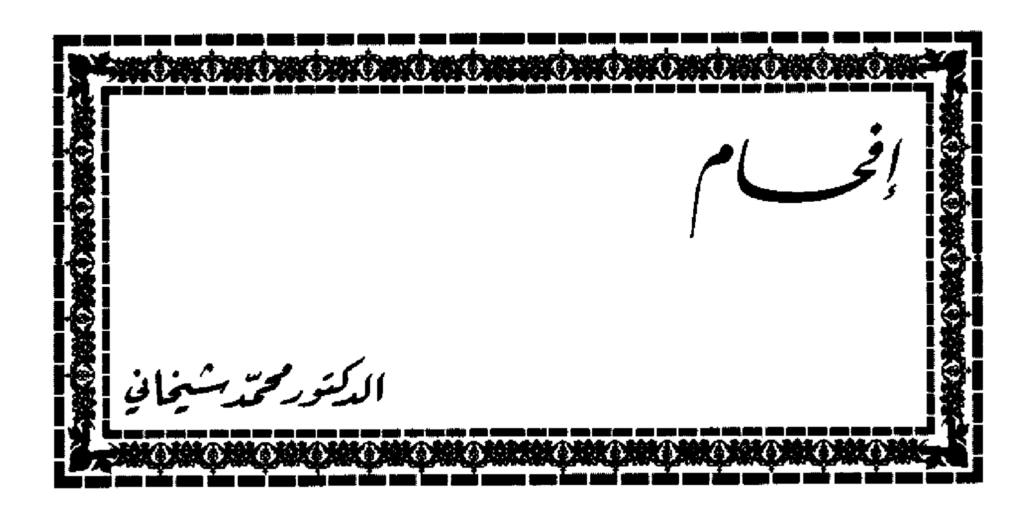
---

(18) انظر الأحكام للآمدي 4/ 242، 293.

(19) الإحكام في أصول الأحكام (ن.ص).

(20) الآمدي (م.س) 4/ 244، 245.

(21) انظر الآمدي (م.س) 4/ 244، 245.



الإفحام في اللغة يدل على الإسكات، والظلمة، والعجز عن الكلام[1]. وأكثر ما يستعمل في معنى الإسكات. يقال: أفحم الخصم، أسكته. وكَلَّمتُهُ حتى أفحمْتَه، أي أسكَتُّه في خصومة أو غيرها. ومنه حديث السيدة عائشة مع السيدة زينب بنت جحش ـ رضي الله عنهما ـ قالت عائشة: «فلم ألبث أن أفحمتها» أي أسكَتُّها.

ويأتي الإفحام بمعنى الدخول في الظلمة. يقال: أفحم القوم إذا دخلوا في ظلمة العشاء[2]. والفعل هنا لازم.

كما يأتي بمعنى العجز عن الكلام لِعَيٍّ ونحوه. ومنه: فحم الصبي، إذا بكى حتى بُحّ، وبه فُحام، وهو مفحوم، ومفحم، إذا كان عيِيّاً[3] والمفحم أيضاً: الذي لا يقول الشعر[4].

بيد أن أكثر ما يستعمل الإفحام في إسكات الخصم وإلزامه الحجة. وأكثر ما يكون ذلك في باب الجدل والمناظرة.

---

(1) انظر: اللسان، والصحاح، مادة «فحم» والمعجم الوسيط 2/ 676.

(2) المعجم الوسيط (ن. ص).

(3) اللسان والصحاح (ن. ص).

(4) المصادر السابقة، وتاج العروس.

وقد شرح عبد الرشيد بن مصطفى فيما يسمى بالرشيدية، شرح رسالة الشريف الرضي الجرجاني في آداب البحث والمناظرة، فقال: «والمناظرة علم يعرف به كيفية آداب إثبات المطلوب ونفيه، أو نفي دليل الخصم» كما تطلق المناظرة في إصطلاح أهل هذا العلم على النظر من الجانبين في النسبة بين الشيئين إظهاراً للصواب! وأعتقد بأن المناظرة هي إحدى المحاولات للوصول إلى إفحام الخصم، وإثبات الصواب(5).

واللغويون يؤكدون على أن الإفحام هو إسكات الخصم والوصول به إلى درجة التلعثم في الرد، ومن ثم الوصول إلى الصمت المطبق.

والمناظرة لها شروط لا يجوز للمناظر أن يرتكبها، وقد ذكرها العلماء منها:

1 ـ المصادرة: والغرض منها إيهام المستدل خصمه بمغايرة النتيجة للمقدمة.

2 ـ الغصب: وهو أخذ المناظر وظيفة الاستدلال على بطلان دعوى للخصم قبل أن يترك له فرصة إقامة الدليل عليها.

3 ـ المجادلة: ويراد من المجادلة: المنازعة لا لأجل إظهار الحق، بل لأجل الانتصار على الخصم بإلزامه أو إفحامه وهي ممنوعة شرعاً.

ويرى بعض العلماء انقسام المجادلة إلى قسمين:

القسم الأول المجادلة المطلوبة في قول الله تعالى في سورة النحل: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَـٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾(6).

والقسم الثاني المجادلة بالباطل لإفحام الخصم وإظهار الفضل، وهي المعنيّة في قول الله تعالى في سورة العنكبوت ﴿وَلَا تُجَـٰدِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾(7).

---

(5) كشاف اصطلاحات العلوم والفنون ح2 ص1455.

(6) سورة النحل، الآية: 125.

(7) سورة العنبكوت الآية: 46.

4 ـ **المكابرة**: هي المنازعة لا لإظهار الصواب، ولا لإفحام الخصم ولكن لإظهار الفضل.

ومن المكابرة نقض دليل بلا شاهد. والمكابرة وظيفة مردودة لا تسمع ولا تقبل، والمكابر يحكم على نفسه بالهزيمة والإفحام في حلبة المناظرة.

5 ـ **المعاندة**: وهي المنازعة بين شخصين لا يفهم أحدهما كلام صاحبه وهو يعلم ما في كلام نفسه من الفساد ومجانبة الصواب، والمعاندة في المناظرة عمل لا يجوز.

6 ـ **الجواب الجدلي**: وهو ما يذكره المجيب وهو يعتقد بطلانه سواء أكان باطلاً في الواقع ونفس الأمر، أم غير باطل.

ويقول المنطقيون: إن المراد بالحجة الجدلية إفحام الخصم أو إقناع القاصر عن الدليل[8].

وتنتهي المناظرة بعجز أحد المتناظرين عن دفع دليل الآخر وهو الإفحام.

وإن كان العاجز هو (السائل) سُمِّي (مُلْزَماً) وسُمِّي عجزه (إلزاماً) وإن كان العاجز هو (المعلل) سُمِّي (مفحَماً) وسُمِّي عجزه (إفحاماً).

والإفحام في مصطلح علماء الكلام: هو عجز (المعلل) صاحب التصديق[9].

وقد ردت مناظرات كثيرة في القرآن الكريم

منها مناظرة إبراهيم عليه السلام مع النمرود.

قال الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾[10].

وفي هذه المناظرة المعلل: وهو إبراهيم عليه الصلاة والسلام، والسائل: وهو النمرود قال على سبيل المغالطة (أنا أحيي وأميت).

---

(8) ضوابط المعرفة ص371.

(9) نفس المصدر ص470.

(10) سورة البقرة، الآية: 258.

والمعلل إبراهم عليه السلام، لم يشأ أن يدخل في جدل يكشف فيه المغالطة التي صنعها النمرود.

فانتقل إبراهيم عليه السلام إلى دليل آخر (فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأتِ بها من المغرب).

السائل: الكافر بالله وهو النمرود بهت وأفحم وعجز عن رد دليل إبراهيم عليه الصلاة والسلام.

وقد وردت مناظرات كثيرة في كتاب الله عزَّ وجلَّ متعددة الوجوه وقد أفحمت الخصم المعاند والله من وراء القصد[11].

مصادر البحث

1 ـ القرآن الكريم.

2 ـ ضوابط المعرفة عبد الرحمٰن حَبَنَّكَة الميداني دار القلم ط/ ثانية 1989 دمشق ـ بيروت.

3 ـ كشاف اصطلاحات العلوم والفنون 1/ 2 مكتبة لبنان.

4 ـ القاموس المحيط.

5 ـ لسان العرب لابن منظور.

6 ـ تاج العروس للزبيدي.

7 ـ الصحاح للجوهري.

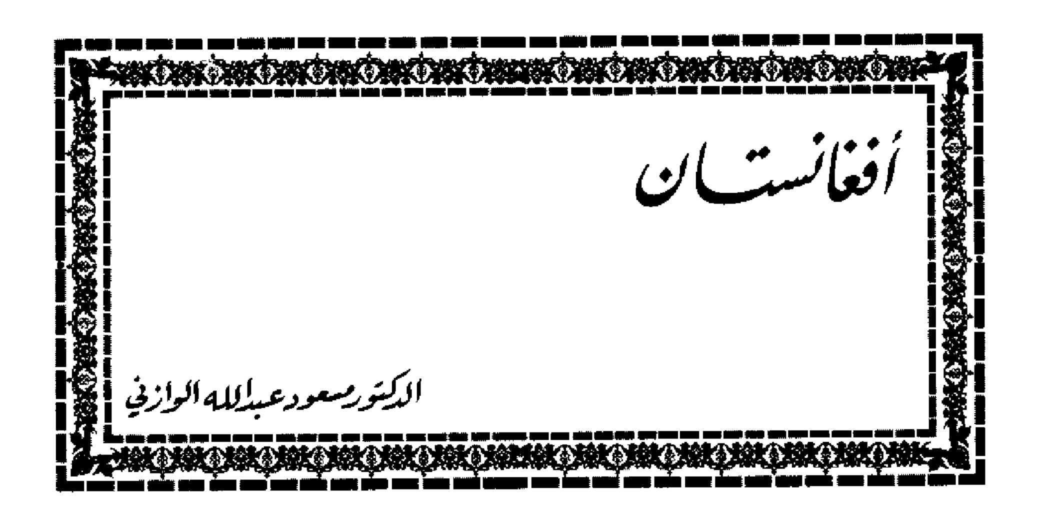
8 ـ المعجم الوسيط.

9 ـ مفتاح العلوم.

10 ـ إفحام الأقران للسيوطي.

11 ـ شروحات منظومة أدب البحث والمناظرة للفتني.

(11) ضوابط المعرفة ص472.



لا غرابة أن يثار هذا العَلَمَ ضمن مصطلحات المعارف الإسلامية تقديراً لما حظي به هذا الإقليم في القديم والحديث من اهتمام؛ وبما أسهم به من أنشطة مدنية وفكرية؛ وما تقلب فيه من أجواء اجتماعية وسياسية ودينية؛ لا تزال مثار جدل كبير، فهو لم يشهد استقراراً حتى بالنسبة للاسم نفسه، فقد كان يعرف في القديم بآريانا[1]؛ وبخراسان؛ وربما كان يعرف باسم أشهر المدن أو الأقاليم أو الممالك التي أقامها الأفغان أنفسهم؛ أو الإمبراطوريات التي خضعوا لها. وقد ذكر المؤرخون اسم العديد من الممالك والمستعمرات التي شيدها الإسكندر الأكبر وخلفاؤه من بعده في منطقة واسعة منها ممالك إغريقيّة صغيرة في وادي كابل وإقليم بشاور، ثم أتَّحدت تلك الممالك الإغريقية في وادي كابل والهند وأصبحت إمبراطورية كبيرة[2].

كما تعددت فيه اللغات واللهجات منها اللغة الصغدية التي كانت سائدة في بلاد تمتد من حائط الصين حتى سمرقند والغرب؛ والساجية والتخارية والسنسكريتية وبعض اللهجات الباميرية وأخيراً الفارسية والشنوية وغيرها.

---

(1) انظر دائرة المعارف، بطرس البستاني تحت كلمة آريانه، المجلد رقم 3، دار المعرفة بيروت.

(2) انظر المصدر السابق ص16.

وسكنته قبائل متعددة الأعراق، وعرف منذ القديم الزراعة، وأقام مدنيات عريقة كانت على جانب كبير من الأهمية؛ وقد بلغ الفن القندهاري ذروته، ولكنه كان في الوقت نفسه مبعث تهديد دائم وهجمات متوالية من قبل القبائل الرحل ودول الجوار، كما تعددت فيه النِّحَل والمذاهب الفكرية بما يدعو إلى الاستغراب. فقد عرف البوذية، هذه النِّحلة التي يرى البعض أنها ظهرت في هذا الإقليم، ومنها انتقلت إلى الهند وإلى دول الجوار، في حين يرى آخرون أنها ظهرت في الهند وإنّ الملك الهندي أشوكا بعد أن أعتنق البوذية أرسل مبشرين إلى قندهار «إقليم في وادي كابل» سنة 260ق.م وأياً كان الأمر فقد أقام البوذيون في قندهار كثيراً من الأديرة في القرون الميلادية الأولى، ووجدت في خرائب هذه الأديرة نقوش إغريقية هندية تمثل مناظر من حياة بوذا. وفي باميان غربي كابل توجد تماثيل عظيمة تمثل بوذا نحتت في صخور على شاطئ البحر، وفي فجوات هذه التماثيل رسوم يُذَكِّر طابعها بطابع سور آسيا الوسطى، كما أن بعض تفاصيلها يُذَكِّر بطابع الساسانيين أيام سابور الأول[3]. وإذا كانت البوذية ما زال مصدرها يثير الحيرة في النفوس فإن الروايات تؤكد بما لا يدع مجالاً للشك أن الزردشتية قد ظهرت في أفغانستان منذ القرن السابع قبل الميلاد ومنها انتشرت في بلدان الجوار. وأصبحت تقاسم البوذية، بل تفوقت عليها وأزاحتها من بعض المناطق وحلت محلها[4]. وبعد ظهور الإسلام تخَلَّى الأفغان عن عقائدهم وأقبلوا على الإسلام، وهو ما يثير في النفس جملة من التساؤلات عن هذه التحويلات فيما إذا كان ذلك يرجع إلى الطبيعة العقلية التي يتمتع بها سكان هذا الإقليم مع عمق الروح الدينية والتأمل المستمر في صفحة الكون بحثاً عن دين صحيح. وهو ما جعلهم ينتقلون من عقيدة إلى أخرى، غير أنهم في كل مرة كانوا كمن يلهث

---

(3) انظر إيران في عهد الساسانيين، أرتركريستسن، ترجمة يحيى الخشاب، وعبد الوهاب عزام. ط/ دار النهضة العربية، د.ت بيروت ص19.

(4) يقال إن الزردشتية تحمل رؤية أقرب إلى التوحيد، ولذا عامل المسلمون أتباعها معاملة أهل الكتاب وما يقال عن أسباب اختفاء الأوست الساسانية لا يمكن إرجاعه إلى تعصب ديني من المسلمين، المصدر السابق، ص134.

وراء سراب إلى أن استقر بهم الأمر بعد ظهور الإسلام عند الإيمان بهذا الدين الصحيح الذي اكتسح بحقائقه المذهلة وشريعته الحكيمة ومبادئه السامية ومشروعه الحضاري المتكامل كل العقائد السابقة التي لم تكن تحمل مشروعاً أو تلبي مطمحاً.

وأصبح الأفغان منذ تخليهم عن عقائدهم والدخول في الإسلام من أهم حصونه وقلاعه العتيدة.

تلك هي أفغانستان التي تشغل مساحتها اليوم ما يقرب من (652225) كم^2) وأبعد مسافة بين شرقه وغربه (550كم) وتوجد بها سلسلة جبلية وعرة أشهرها سلسلة جبال هندركش ويقال إن أغلب سكانها آريون هاجروا إليها من سهول تركستان الغربية بما يقرب من أربعة آلاف سنة قبل الميلاد. والأوزبك هاجروا إليها من تركستان الشرقية والطاجيك والبشتون وغيرهم من الأعراق.

وإذا كانت أفغانستان قد شهدت في القديم تطوراً حضارياً ملحوظاً جعلها تتعرض لغارات الهمج وأطماع دول الجوار، فهي بما حباها الله من موارد طبيعية ومعادن ثمينة وأحجار كريمة اكتشفت في هذا العصر، أصبحت محط أنظار الدول الاستعمارية، وما زالت تشهد حتى اليوم أبشع أنواع الغزو، وتتعرض لتدمير متواصل من قبل أعداء الحضارة الإنسانية وأمن الشعوب.

المصادر والمراجع

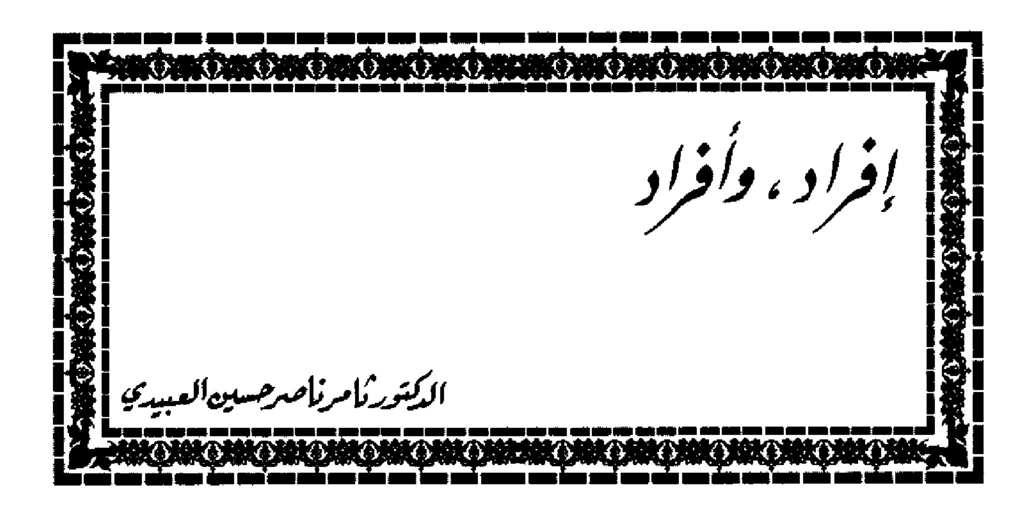
1 ـ إيران في عهد الساسانيين أرتركريستنسن ترجمة يحيى الخشاب وعبد الوهاب عزام. ط/ دار النهضة، د.ت، بيروت.

2 ـ دائرة المعارف، المعلم بطرس البستاني، المجلد الثالث، ط/ دار المعرفة، بيروت.

3 ـ صورة الأرض ابن حوقل أبو القاسم بن حوقل النصيبي، ط1979، مكتبة الحياة، بيروت.

4 ـ مجلة «المجاهدون» المجلد الأول من 1 ـ 12، إصدار جمعية أفغانستان الإسلامية، بشاور، 1409هـ، 1989م.

5 ـ مختصر تاريخ العرب عفيف البعلبكي، ط4/ 1981، دار العلم للملايين، بيروت.



أولاً: إفراد على زنة إفعال، «وهذه الهمزة الموصولة مكسورة أبداً في هذا النحو»[1].

وهو مصدر الفعل الثلاثي المزيد بهمزة ـ أفرد.

قال أبو علي الفارسي: «فأمّا همزة أعطى، وأكرم، وأنفق، وأوعد، ونحو ذلك.. فهمزات قطع تثبت في الدَّرج كما تثبت في الابتداء»[2].

وفي موضع آخر قال أبو علي: «إنما يحكم بزيادة الهمزة حتى يقوم دليل أنّها أصل، إذا كانت أولاً، فإن كانت غير أول حكمت بأنها أصل حتى تقوم الدلالة على أنّها زائدة»[3].

وقال ابن جنّي: «فأمّا إدخالهم الهمزة في مصادر الأفعال التي في أوائلها همزة الوصل، نحو: **انطلق... انطلاقاً، واستخرج.. استخراجاً**، فإنّه مطرد فيها، لأنها ثابتة في الأفعال، فجاءت في المصادر، وهذا نظير قولهم: **لذت لياذاً** فاعلّوا المصدر لاعتلال لذتُ، ويقولون: **لاوذت لواذاً**، فيصّحّحون المصدر لصحة الفعل، وهذا لا يدّل على أنّ المصدر مشتق من الفعل[4].

---

(1) ينظر: التكملة ص185.

(2) ينظر: المصدر نفسه ص187.

(3) ينظر: المصدر نفسه ص546.

(4) ذهب البصريون إلى أنّ الفعل مشتق من المصدر، وذهب الكوفيون إلى أنّ المصدر مشتق من الفعل. بنظر الإنصاف في مسائل الخلاف 1: 235 (مسألة 28).

وإن كان في الاعتلال محمولاً عليه، لأنّهم قد أعَلُّوا يقوم لاعتلال قام، وليس أحد يقول إنّ يقوم مشتق من قام، ولكن لما كانت هذه الأمثلة كالشيء الواحد، يقع بعضها موقع بعض فيغني غناءه، ويسدّ مسدّه، ووجب في بعضها اعتلال ـ أجروه على الجميع لئلاّ يختلف الباب.

قال أبو علي: ألا ترى أنّهم لمّا حذفوا الهمزة من يكرِم[5] أثبتوها في إكرام، فكان ذلك كالعوض من حذفها، لأنّها إذا ثبتت في بعض هذه الأمثلة كانت لذلك كالثابتة في الباقي؟»[6].

فهمزة القطع في إفراد جاءت لمعنى، إذ «لا يبتدأ إلا بمتحرِّك»، أي: «الأخذ في النطق بعد الصمت»، حيثُ إنّ «وقوع همزة القطع في الكلام أكثر من وقوع همزة الوصل»[7].

ثانياً: أفراد ـ على زنة أفعال جمع، مفرده: الفرد، ومعناه الوتر[8] قال تعالى: ﴿وَنَرِثُهُۥ مَا يَقُولُ وَيَأْتِينَا فَرْدًا﴾[9]، ﴿وَكُلُّهُمْ ءَاتِيهِ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ فَرْدًا﴾[10]، ﴿وَزَكَرِيَّآ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُۥ رَبِّ لَا تَذَرْنِى فَرْدًا وَأَنتَ خَيْرُ ٱلْوَٰرِثِينَ﴾[11].

وقد يجمع الفرد على غير قياس: فرادى، كأنه جمع فردان[12]، وقد ورد هذا الجمع في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَٰدَىٰ كَمَا خَلَقْنَـٰكُمْ أَوَّلَ

(5) أي: أصله: (يؤكرم) على زنة: يؤفعل، فحذفت الهمزة تخفيفاً، وعدّ إثباتها شذوذاً، أو ضرورة شعرية في قول الشاعر: فإنه أهل بأن يؤكرما.
ينظر في نسبة الرجز، وما قيل في هذه المسألة:
الكتاب 3:516، والمقتضب 2:97، 98، والأصول في النحو 3:115، والصحاح 5:2020 (فصل الكاف)، والمنصف 66، والانصاف 1: 11 ـ 13، وشرح ابن الناظم 868، وشرح الشافية للرضي 1: 143، وشرح الشافية للجاربردي (بتحقيقنا) 70، وشرح الشافية للنقرة كار 36، وشرح الأشموني 657، وشرح شواهد الشافية 4: 58، 59، 11: 49، 411.

(6) ينظر: المصنف ص89.

(7) ينظر: شرح الشافية للجابردي ص211، 214.

(8) ينظر: الصحاح 2/518 (فصل الدال).

(9) سورة مريم، الآية: 80.

(10) سورة مريم، الآية: 95.

(11) سورة الأنبياء، الآية: 88.

(12) ينظر الصحاح 2: 518 (فصل الدال).

مَرَّةٍ﴾[13]. ومعنى فرادى: فرداً فرداً[14] أو: واحداً واحداً[15].

وقد رفض أبو جعفر النحّاس ما ذهب إليه الجوهري [16]ـ بأنّ الفرد قد يجمع فرادى على غير قياس، إذ يقول: «ولا ينبغي أن يحمّل كتابُ الله جلّ وعزّ ـ على الشذوذ»[17].

ومن معاني ما جاء على أفعل التعدية غالباً[18]، قال سيبويه: «دخل، وخرج، وجلس، فإذا أخبرت أنَّ غيره صَيَّره إلى شيء من هذا قلت: أَخْرَجَه، وأدْخَلَه، وأجْلَسه. . .»[19].

وقد يوضح الجابردي معنى التعدية بقوله: «أن تضمّن الفعلَ معنى التصيير، فيصير الفاعل في المعنى ـ مفعولاً للتصيير ـ فاعلاً لأصل الفعل في المعنى، وتقديره: أنك إذا أردت أن تجعل اللازم متعدياً ضمَّنته معنى التصيير بإدخال الهمزة مثلاً، ثم جئت باسم وصيرته فاعلاً لهذا الاسم المضمن معنى التصيير، وجعلت الفاعل لأصل الفعل مفعولاً لهذه الفعل، كقولك: خرج زيدٌ، وأخرجته، فمفعول أخرجته هو الذي صيرته خارجاً»[20].

ولا تقتصر زيادة الهمزة في الفعل أفرد على إفادة التعدية، بل تفيده معاني كثيرة منها:

أولاً: التخصيص كقولهم: أفردت إليه رسولاً[21].

---

(13) سورة الأنعام، الآية: 94.
(14) سورة سبأ، الآية: 46.
(15) ينظر مجاز القرآن لأبي عبيدة 1: 200، 2: 150.
(16) ينظر: الصحاح 2: 518 (فصل الدال).
(17) ينظر: إعراب القرآن 2: 369.
(18) ينظر: المفتاح في الصرف ص19.
(19) ينظر: الكتاب 1: 55. ولزيادة الاطلاع ينظر: الإيضاح في شرح المفصّل 2: 182، ومغني اللبيب في 678، 680.
(20) ينظر: شرح الشافية ص51.
(21) ينظر الصحاح 2: 18 (فصل الفاء).

ثانياً: العزل، كقولهم: أفردته، أي: عزلته[22]، قال طرفه بن العبد:

إلى أن تحامتني العشيرة كلّها وأفردت إفراد البعير المعبد[23]

«ومعنى أفردت: تركتُ ولذاتي، وشهواتي، والتقدير: وأفردت إفراداً مثل إفراد البعير الأجرب.

وقيل: هو المهنوء[24] [25].

فهرس المصادر

1 ـ الأصول في النحو لأبي بكر محمد بن السراج تحقيق: د. عبد الحسين الفتلي ـ مؤسسة الرسالة ـ ط ـ بيروت ـ 1408هـ ـ 1988م.

2 ـ إعراب القرآن، لأبي جعفر أحمد محمد النحّاس ـ تحقيق: د. زهير غازي زاهد ـ عالم الكتب ـ ط3 ـ بيروت ـ 1408هـ ـ 1988م.

3 ـ الإنصاف في مسائل الخلاف ـ لأبي البركات عبد الرحمٰن الأنباري ـ تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد ـ دار الجيل 1982م.

4 ـ الإيضاح في شرح المفصّل ـ لابن الحاجب ـ تحقيق: د. موسى بناي العلي: مطبعة العاني ـ بغداد.

5 ـ بلغة السالك لأقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك ـ لحمد بن محمد الصاوي المالكي ـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ الطبعة الأخيرة ـ القاهرة 1372هـ ـ 1952م.

6 ـ التكملة ـ لأبي علي الفارسي ـ تحقيق: كاظم بحر المرجان ـ مطابع دار الكتب ـ الموصل (العراق) ـ 1401هـ ـ 1981م.

7 ـ ديوان طرفه بن العبد (شرح الأعلم الشنتمري) تحقيق: دريّة الخطيب، ولطفي الصقال مطبوعات مجمع اللغة العربية. . دمشق 1395هـ ـ 1975م.

8 ـ شرح الألفية لابن الناظم، تحقيق: د. عبد الحميد السيد محمد ـ دار الجيل ـ بيروت.

---

(22) ينظر المصدر نفسه والصفحة.

(23) ينظر: ديوانه ص31، وشرح القصائد التسع الطوال 1: 262.

(24) المهنوء: هو المطليّ بالهناء، وهو القطران: ينظر الصحاح 1: 84 (فصل الهاء).

(25) ينظر: شرح القصائد التسع الطوال 1: 262 ـ 263.

9 ـ **شرح الألفية للأشموني (وبهامشه شرح الشواهد للعيني)** ـ مطبعة دار إحياء الكتب العربية ـ مصر.

10 ـ **شرح الشافية** ـ لأحمد بن الحسن الجاريردي (بتحقيقنا).

11 ـ **شرح الشافية** ـ لرضي الدين الاسترابادي ـ تحقيق: محمد نور الحسن ومحمد الزفزاف ومحمد محيي الدين عبد الحميد ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت 1402هـ ـ 1982م.

12 ـ **شرح الشافية** ـ لعبد الله بن محمد النقره كار ـ مطبعة دار إحياء الكتب العربية ـ مصر.

13 ـ **شرح شواهد الشافية** ـ لعبد القادر البغدادي ـ تحقيق: محمد نور الحسن الزفزاف ومحمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية بيروت 1402هـ ـ 1982م.

14 ـ **شر القصائد التسع الطوال** ـ لأبي جعفر النحّاس ـ تحقيق: أحمد خطّاب ـ دار الحرية للطباعة بغداد 1392هـ 1972م.

15 ـ **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية...** لإسماعيل بن حماد الجوهري ـ تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار ـ دار العلم للملايين ـ بيروت.

16 ـ **الكتاب لسيبويه** ـ تحقيق عبد السلام هارون ـ دار القلم ـ القاهرة 1966.

17 ـ **الكواكب الدرية في فقه المالكية** ـ محمد جمعه عبد الله ـ مكتبة الكليات الأزهرية ـ ط4 ـ القاهر 1398هـ ـ 1978م.

18 ـ **مجاز القرآن** ـ لأبي عبيدة معمر بن المثنى، تحقيق: محمد فؤاد سزكين ـ مؤسسة الرسالة ـ ط2 بيروت 1981م.

19 ـ **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم** ـ وضعه: محمد فؤاد عبد الباقي ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

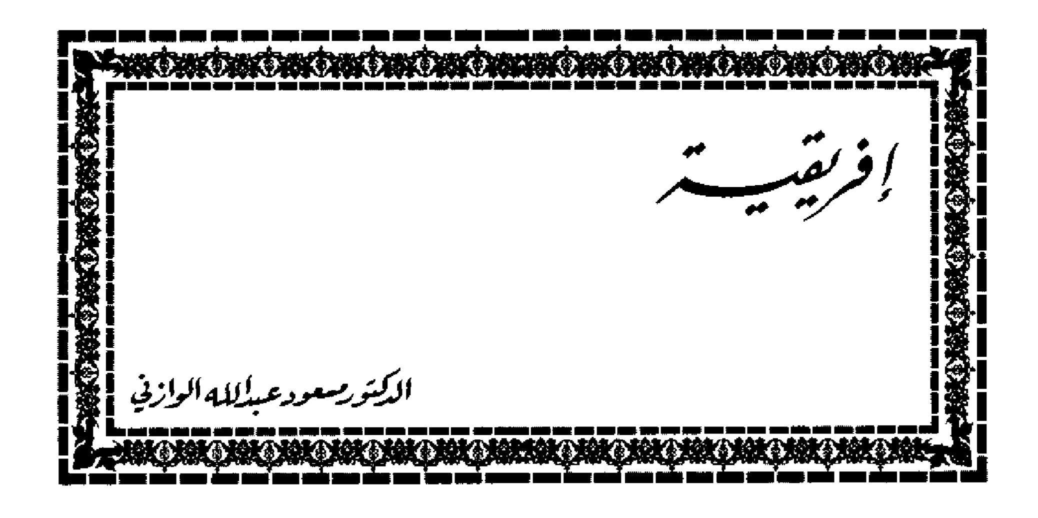
20 ـ **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب** ـ لابن هشام الأنصاري تحقيق: مازن المبارك ومحمد علي حمد الله ـ دار الفكر ـ ط5 ـ بيروت 1985م.

21 ـ **المفتاح في الصرف** ـ لعبد القاهر الجرجاني ـ تحقيق: علي توفيق ـ مؤسسة الرسالة ـ ط1 ـ بيروت 1407هـ ـ 1987م.

22 ـ **المقتضب** ـ لأبي العباس المبرد ـ تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة ـ عالم الكتب ـ بيروت.

23 ـ **المنصف في التصريف** ـ لابن جني ـ تحقيق: محمد عبد القادر أحمد ـ دار الكتب العلمية ـ ط1 ـ بيروت 1411هـ 1991م.

24 ـ **النهاية في مجرد الفقه والفتاوى** ـ لأبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي ـ الناشر: دار الكتاب العربي ـ ط2 ـ بيروت 1400هـ ـ 1980م.



الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين.

إفريقية بكسر الهمزة وبتاء مقفلة في آخر بنية الكلمة، اسم كان يطلق في القديم على مجموعة من الأقطار لم يتفق الجغرافيون على وضع تحديد دقيق لمعالمها، ثم جاء في هذا العصر من استبدل بهذا الاسم مصطلح المغرب الأدنى وحده، (بإقليم طرابلس وتونس وولاية قسنطينة في الجزائر وما يتبع ذلك إلى تخوم الصحراء[1]).

وهو مصطلح لا يتفق مع الواقع السياسي الحالي لهذه المنطقة؛ ولعله لم يكن مناسباً حتى عندما كانت القيروان عاصمة سياسية لمجموعة من الأقطار؛ لما كان يحدث بين الحين والآخر من انضمام أقطار بعينها، وانفصال أخرى مدّاً وجزراً، بحسب قوة نفوذ حكام القيروان وبسط سيطرتهم في فترات تاريخية معينة؛ وضعفهم وتقلص نفوذهم في فترات زمنية أخرى. والمتتبع لكتابات الجغرافيين القدامى يجد بعض هذا التباين، فياقوت الحموي اكتفى في معجمه بوصف إفريقية «بأنها بلاد واسعة ومملكة كبيرة قبالة جزيرة صقلية، وينتهي آخرها إلى قبالة جزيرة الأندلس[2]. في حين حدها المراكشي (طولاً من برقة

(1) سيرة القيروان ـ محمد العروسي المطوي ـ ط1/ 1981، الدار العربية للكتب ـ ليبيا ـ تونس (ص7).

(2) معجم البلدان ـ شهاب الدين أبو عبد الله ـ المشهور بياقوت الحموي ـ المجلد الأول ـ ط1/ 1397هـ ـ 1977م، دار صادر بيروت ـ ص(288).

شرقاً إلى مدينة طنجة غرباً، وعرضها من البحر إلى الحاجز الرملي الذي يفصل بين بلاد إفريقية وبلاد السودان، وهي سلسلة من الكثبان الرملية تمتد من المشرق إلى المغرب[3]. وهو ما عرض له أيضاً كل من البكري وشيخ الربوة والقزويني مع إضافة هذا الأخير هذا النص «إلى آخر بلاد المغرب والبحر المحيط»[4]. ولم يشذ عن هؤلاء سوى ابن حوقل الذي قال إن حد إفريقية من طرابلس الغرب من جهة برقة والإسكندرية إلى بجاية أو مليانة[5]، وهذا الوصف أو ذاك كان يستند دون شك إلى المدن أو الأقاليم التي كانت تخضع في فترات تاريخية معينة إلى مدينة القيروان العاصمة السياسية التي اختطها عقبة بن نافع سنة 50 من الهجرة المشرفة، وهو إطلاق شائع في الدراسات التاريخية الإسلامية لا يختص بالقيروان وحدها؛ بل هو سُنَّة مُتَّبعة مشهورة درج عليها الأوائل، فكانوا يسمون المدن القواعد بأسماء أقاليمها بلا فرق، فكانوا يطلقون الشام على دمشق أو العكس، وصقلية على مدينة بالرم، ومصر على الفسطاط أو القاهرة، والأندلس على قرطبة[6].

ولذا يمكن القول بأن رسم الحدود الجغرافية كانت تحكمه الأوضاع السياسية وتحدد معالمه.

أمّا عن الأسباب التي أدت إلى إطلاق كلمة إفريقية على منطقة جغرافية معينة فقد تعددت الروايات وتباينت الآراء فمنهم من قال بأن الاسم مشتق من إفريقيش بن أبرهة بن الرائش الحموي الذي غزا الروم في هذه المنطقة حتى انتهى إلى طنجة، فسميت باسمه[7]، وخالف آخرون إلى القول بأن إفريقيش بن

---

(3) الاستبصار في عجائب الأمصار ـ المراكش تحقيق (سعد زغلول عبد الحميد) طبعة آفاق عربية بغداد ـ د.ت. ص (111 ـ 112).

(4) آثار البلاد وأخبار العباد ـ زكريا بن محمد بن محمود القزويني ـ ط1/ دار صادر بيروت د.ت ـ ص163.

(5) المصدر السابق ص163.

(6) علم الفلك (تاريخه عند العرب في القرون الوسطى) السينور كرلو نلّينو ـ ط2/ 1413هـ ـ 1993م الدار العربية للكتاب/ القاهرة ـ وأوراق شرقية للطباعة والنشر بيروت ـ ص74.

(7) نخبة الدهر في عجائب البر والبحر ـ شمس الدين أبو عبد الله محمد بن طالب الأنصاري ـ الدمشقي المعروف بابن الربوة ـ ط1/ 1408هـ ـ 1988م/ دار إحياء التراث العربي بيروت لبنان ص(309).

صيفي بن سبأ بن يشجب بن يعرب بن قحطان غزا المنطقة، وعندما استقرت له الأوضاع اختط مكاناً؛ وأمر أن تبنى فيه مدينة اشتق اسمها بعد أن بنيت من اسمه، ثم سميت المنطقة كلها باسم هذه المدينة[8]. في حين ذهب آخرون إلى أن الاسم يعود إلى الأفارقة وهم قوم فارق بن مصر بن حام بن نوح، وهو أول من نزلها بولده، وهي قسمان بري وبحري، وذكر المراكشي (أن اسم إفريقية اسم ملكة حكمت إفريقية وقيل إنها إبريقية؛ وفي رواية أن الاسم يعود إلى أنها فرقت بين مصر والمغرب فسميت إفريقية لا لأنها مسماة باسم عامرها[9]، وهذه الروايات يغلب على الظن أن بعضها إن لم يكن جميعها من وحي الخيال لسد النقص وتغطية الفراغ وتجلية الغموض الذي يكتنف هذا الاسم الذي أطلق يوماً ما على حدود منطقة جغرافية معينة، ثم جاء الجغرافيون من بعد وحاول كل منهم أن يجتهد رأيه في تغطية معابر سالبه عند دراسة هذا الاسم، فاختار واحد منهم رواية معينة، ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل تطرق بعضهم إلى وصف سكان إفريقية. فذكر القزويني أن سكانها أمة عظيمة من بقية قوم جالوت، لما قتل هرب قومه إلى المغرب فتحصنوا في جبالها ولكن في الوقت نفسه وصفهم بسوء السيرة وقوة البطش، والدخول في الفتن والترحيب بدعاة الضلال[10] وربما هذا ما دعا آخرين إلى الرد على أمثال هؤلاء بوضع حديث يشيد بنظامهم «ينقطع الجهاد من جميع الجهات ولا يبقى إلا ببلاد إفريقية فبينما القوم بإزاء عدوهم نظروا إلى الجبال قد سيرت فيخرون لله سجداً فلا ينزع أطمارهم عنهم إلا أزواجهم من الحور العين»[11].

تلك هي إفريقية الاسم الذي لا يزال يحيا في بطون الكتب القديمة، أما اليوم فلم يعد مصطلحاً جغرافياً أو سياسياً له معالم محددة تخرجه من دائرة التاريخ وتدفع به إلى أرض الواقع.

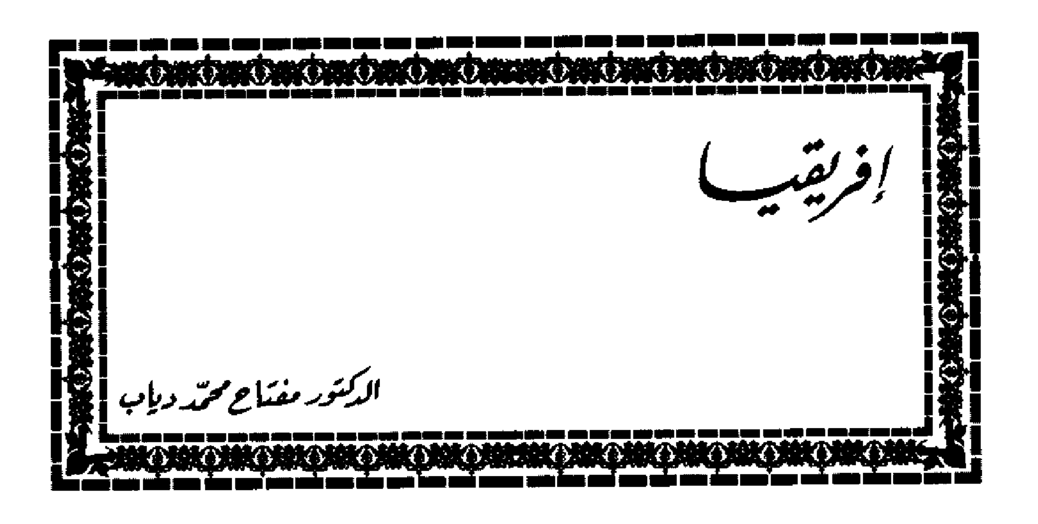
---

(8) معجم البلدان مصدر سابق ـ المجلد الأول ـ ص288.

(9) المصدر السابق ـ الملجد الأول 288.

(10) كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار ـ مصدر سابق ـ ص(111 ـ 112).

(11) لمزيد الإطلاع انظر صورة الأرض ـ ابن حوقل أبو القاسم اليحصبي ـ ط1/ 1979م ـ مكتبة دار الحياة بيروت ـ ص(64) وما بعدها.



قارة تمتد بين دائرتي عرض 40 و35 جنوباً و20 و37 شمالاً، ويفصلها عن أوروبا البحر الأبيض المتوسط وعن آسيا المحيط الهندي والبحر الأحمر. ويقسمها خط الاستواء إلى قسمين، الجنوبي أضيق من الشمالي، ومعظم القارة يقع في المناطق المدارية، وتتكون من هضبتين: الجنوبية وهي أكثر ارتفاعاً. ومن مرتفعاتها جبال داركتربرج وكينيا وجبال كليمنجارو. وتغطي الصحراء مساحة واسعة من أراضي القارة مثل الصحراء الكبرى شمالاً وصحراء كلهاري في الجنوب. وتتميز قارة إفريقيا بأكبر ظاهرة انكسارية في العالم وهي الأخدود الإفريقي العظيم. وأكبر بحيراتها بحيرة فكتوريا، وأهم أنهارها النيل والكنغو والزامبيزي ونهر النيجر. تتدرج الحياة النباتية في إفريقيا مع المناخ من الغابات الاستوائية إلى السفانا الرعوية، إلى الصحراء. وتعتمد الزراعة فيها على الأمطار والري.

وتتمتع إفريقيا بثروة معدنية هائلة: ففيها تكوينات ضخمة من النحاس والماس والذهب والنفط، وتملك ثروة قيمة من الغابات. وإضافة إلى ذلك، يمكن استعمال العديد من الأنهار والمساقط المائية في القارة لإنتاج الطاقة الكهرومائية. تنتج إفريقيا معظم الإنتاج العالمي من المنيهوت (الكسافا)، الكاكاو، البقوليات، واليام، ومع ذلك فهي أضعف مستوى في التنمية الاقتصادية من القارات الأخرى.

تأتي إفريقيا في المرتبة الثانية بين قارات العالم من حيث المساحة والثالثة من حيث السكان. وتشغل خمس مساحة العالم وتستأثر بثُمْن سكانه تقريباً. فتبلغ مساحتها 30.247.000 كيلومتر مربع، ويبلغ عدد سكانها حوالي 731 مليون نسمة (حسب تقديرات 1996)، وتكون بذلك الكثافة السكانية 25 شخصاً للكيلومتر المربع.

ويرجع سكان إفريقيا إلى أربع مجموعات عرقية هي: البوشمن، والهوتنتوت، والأقزام، والزنوج، وهي العناصر القديمة، والحاميون، والشعوب الزنجية السامية، ثم العناصر السامية العربية. وقد وجدت في القارة أقدم الحضارات في العالم وهي الحضارة الفرعونية.

وقد وصلت الدعوة الإسلامية إلى القارة في وقت مبكر، خصوصاً القسم الشمالي منها المعروف بشمال إفريقيا، حين فتح القائد المسلم عمرو بن العاص مصر وليبيا، ثم توالى الفتح الإسلامي لكل مناطق الشمال الإفريقي على يد عقبة بن نافع وموسى بن نصير وطارق بن زياد. ومنذ أواسط القرن الحادي عشر الميلادي وصلت طلائع الدعوة الإسلامية إلى إفريقيا جنوب الصحراء. وقد ساهمت القوافل التجارية وبعض الحملات العسكرية التي عبرت الصحراء لتصل حدود الغابات الاستوائية في انتشار الإسلام التي نتج عنها دخول عدد من القبائل الإفريقية مثل قبائل الغولب والهوسا إلى الإسلام، وإريتريا والسواحل الشرقية للقارة وصولاً إلى مدغشقر وزنجبار. ومن الممالك الإفريقية التي دخلت الإسلام مملكة غانا، ومملكة مالي، ثم مملكة بورنو، وقبائل سونغاي والغولب. وفي القرن الثامن عشر تجددت حركة انتشار الإسلام. وكان للطرق الصوفية دور كبير في ذلك، واستمر دخول الأفارقة في الإسلام حتى بداية فترة الاستعمار الأوروبي للقارة. وما زال الإسلام يجتذب إليه الأفارقة حتى اليوم، على الرغم من حملات التبشير التي تقوم بها الإرساليات المسيحية لتنصير الأفارقة.

في العصر الحديث طمعت الدول الاستعمارية الأوروبية في ثروات القارة، وانتهى الأمر إلى تقسيمها بين القوى السياسية الأوروبية في مؤتمر برلين

1884 ـ 1885م، فتناهب القارة الاستعمار البريطاني والفرنسي والألماني والبرتغالي والإسباني والإيطالي، وعندما هزمت ألمانيا في الحرب العالمية الأولى، وضعت مستعمراتها تحت انتداب الدول المنتصرة في الحرب. وحتى عام 1950م لم يكن مستقلاً من دول القارة سوى مصر وأثيوبيا وليبيريا، واتحاد جنوب إفريقيا. وبانتهاء الحرب العالمية الثانية أخذت الدول الإفريقية تكافح وتناضل من أجل حريتها واستقلالها، فكان عقد الستينيات والسبعينيات هما عقدي الاستقلال لمعظم الدول الإفريقية. وتتضامن الدول الإفريقية فيما بينها في منظمة الوحدة الإفريقية التي ستتحول إلى الاتحاد الإفريقي العظيم بعد إعلان سرت في 9/ 9/ 1999مسيحي.

المراجع

1 ـ حسين، سعيد (إشراف). **الموسوعة الثقافية**. القاهرة: مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، 1972، ص99.

2 ـ كريزر، كلوس وآخرون (إشراف). **معجم العالم الإسلامي**، ترجمة ج، كتورة، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1991، ص56.

3 ـ **الموسوعة العربية العالمية** ط2,. الرياض: مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، 1999، ص337 ـ 338.

في رثاء مربّي الجيل

الأستاذ الدكتور المرحوم عمر التومي الشيباني

الفِكرُ والحرفُ والأوراقُ والقَلَمُ ... تَبْكيكَ فينا ويبكِي العِلْمُ والشِيَمُ

وَتَكْتَسِي الحُزْنَ أَرْضٌ قد وُلِدْتَ بِها ... قد فاضَ منكَ عليها الفَضْلُ والكَرَمُ

نَهلْتَ مِن تَالِدِ المَوْرُوثِ أَعْذَبَهُ ... فَأَنْتَ فيه المُحيطُ النابغ الفَهِمُ

وحُزْتَ مِن مُحَدَثاتِ الفِكْرِ أَطْرَفَهَا ... فكان مِنك عَطاءٌ غَيْثُهُ سَجِمُ

وكُنْتَ شمْساً أضاءتْ في مَرَابِعنا ... وكنْتَ نَبْعاً سَخِيّاً فَيْضُهُ عَمَمُ

مُرَبِّيَ الجيلِ كَمْ أَسْدَيْتَ مَكْرُمَةً ... وكَمْ صَنَعْتَ رِجالاً ها هُمُ قِمَمُ

نِتاجُكَ الثُّرُ في الآفاقِ تَقرأهُ ... وتَرْتَوِي العُرْبُ مِنْ معناه والعَجَمُ

قد كان فَقْدُكَ صَدْعاً ما له رَأَب ... وكان رُزءاً صَدَاهُ الحُزْنُ والآلَمُ

إنَّ الرجالَ بِما تُعْطِي مُخَلَّدَةٌ ... وذَا عَطاؤُكَ خُلْدٌ لَيْسَ يَنْصَرِمُ

لا يَحْفَلُ الدَّهْرُ بالآلافِ مِنْ نَسَمٍ ... ورُبَّ فَرْدٍ تُسَاوِي قَدْرَهُ أُمَمُ

تَمْضِي الدُّهُورُ فما يُغْنِيها مِنْ خَلَفٍ ... يَفْرِي كَفَرْيِكَ أَوْ تَسْمُو بِهِ هِمَمُ

بلغْتَ في العِلْمِ والأخلاق منزلةً ... وعِشْت صِيتُكَ عَالٍ واسْمُكَ الْعَلَمُ

مَنَابِرُ العِلْمِ تَبْكِي فَقْدَ سَيِّدِهَا ... وقولةُ الحَقِّ عَزَّتْ أَنْ يفَوُهَ فَمُ

أستاذنا مُلْتَقَى الخِلّانِ مُعْتَكِرٌ ... مِنْ بَعْدِ فَقْدِكَ فيه الأُنْسُ مُنْثَلِمُ

كُنْتَ الأُبُوةَ، كنْتَ الصاحِبَ الحقَّ، كنـ ... ـتَ تاجَ كلٍّ لِلقاءٍ كان ينتظِمُ

يا وَحشَةَ العُمْرِ رَمْزُ الفضل فارَقَنا ... يا وحشَةَ الدربِ، عالَتْ شمْسَهُ الظُلَمُ

ضَرَبْتَ في البَذْلِ والإبداعِ أمثلةً ... تظلُّ خالِدةً ما ظلَّتِ القِيَمُ

شعر د. محمد مصطفى بن الحاج

أُسُسُ التقويم لأبحاث المجلة

تمر الأبحاث والمقالات الواردة على المجلة بمرحلة التقويم والنقد، وفيها تحال الأعمال المقدّمة لها إلى مقوِّم متخصِّص في الموضوع المراد نقده؛ على أن يكتب رأيه صريحاً في إحدى الصور التالية:

1 ـ موافقة للنشر بدون ملاحظات.

2 ـ موافقة مع ملاحظات يرى تعديل البحث على أساسها.

3 ـ رفض للبحث مع ملاحظات تفسيرية.

يعود البحث إلى صاحبه في الحالتين الأخيرتين لتعديل بحثه وفقاً لما يراه سديداً من ملاحظات المقوِّم، وله رفض الملاحظات بردّ علمي آخر يدحض فيه ردود ذلك المقوِّم ويوضح مَوَاطن الزّلل في نقده.

يحال البحث في حالة اختلاف الباحث والمقوّم وإصرار كل منهما على رأيه إلى حكم من درجة علمية أعلى تكون له مهمة ترشيح البحث للنشر أو عدمه، على أن يكون لهيئة التحرير رأيها في تقويم البحث بحسب المعايير التي وضعتها لقبول المواد المنشورة(*).

مع ملاحظة أن المقوِّم لا يعرف اسم الكاتب ولا العكس حتى يكون النقد موضوعياً في جميع الأحوال، وإننا لنأمل ـ مع ذلك ـ أن يلتزم المقوِّمون النزاهة ولين القول في نقد الأعمال المقدّمة لهم، كما نرجو من الكتَّاب أن يعتبروا ما يجدونه من ملاحظات على أبحاثهم سبيلاً من سُبل إثراء البحث ودليلاً على أهميته.

(*) انظر الصفحة الأولى من الغلاف الأخير في كل أعداد المجلة.



BULLETIN OF THE FACULTY OF The Islamic Call

Nineteenth Year

Correspondence To:

Socialist People's Libyan Arab Jamahiriya - Tripoli

FACULTY OF THE ISLAMIC CALL

P.O. Box: 71771 - Tel: 4802734 - Fax: 4800059

E-mail: FACULTY@LTTNET.NET

1 Libyan Dinar or equivalent



مجلة كلية الدعوة الإسلامية

مجلة إسلامية - ثقافية - جامعة - محكمة تصدر سنويًا

العدد التاسع عشر

1370 من وفاة الرسول ﷺ 2002 من ميلاد المسيح عليه السلام

تصدر عن

كلية الدعوة الإسلامية

الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى - طرابلس

المقالات والدراساتُ الوارِدة في المجلَّةِ
تُعبِّرُ عن آراءِ أصحابِهَا... والمجَلَّةُ
تُرَحِبُ بِمُنَاقَشة تلك الآراءِ وإثرائِهَا.

المراسلات: الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى - طرابلس
كلية الدعوة الإسلامية - ص. ب: 71771 - بريد مصور (فاكس): 4800059
هاتف: 4802734 - شبكة المعلومات: E-mail: FACULTY@LTTNET.NET

ثمن النسخة: دينار ليبي واحد أو ما يعادله